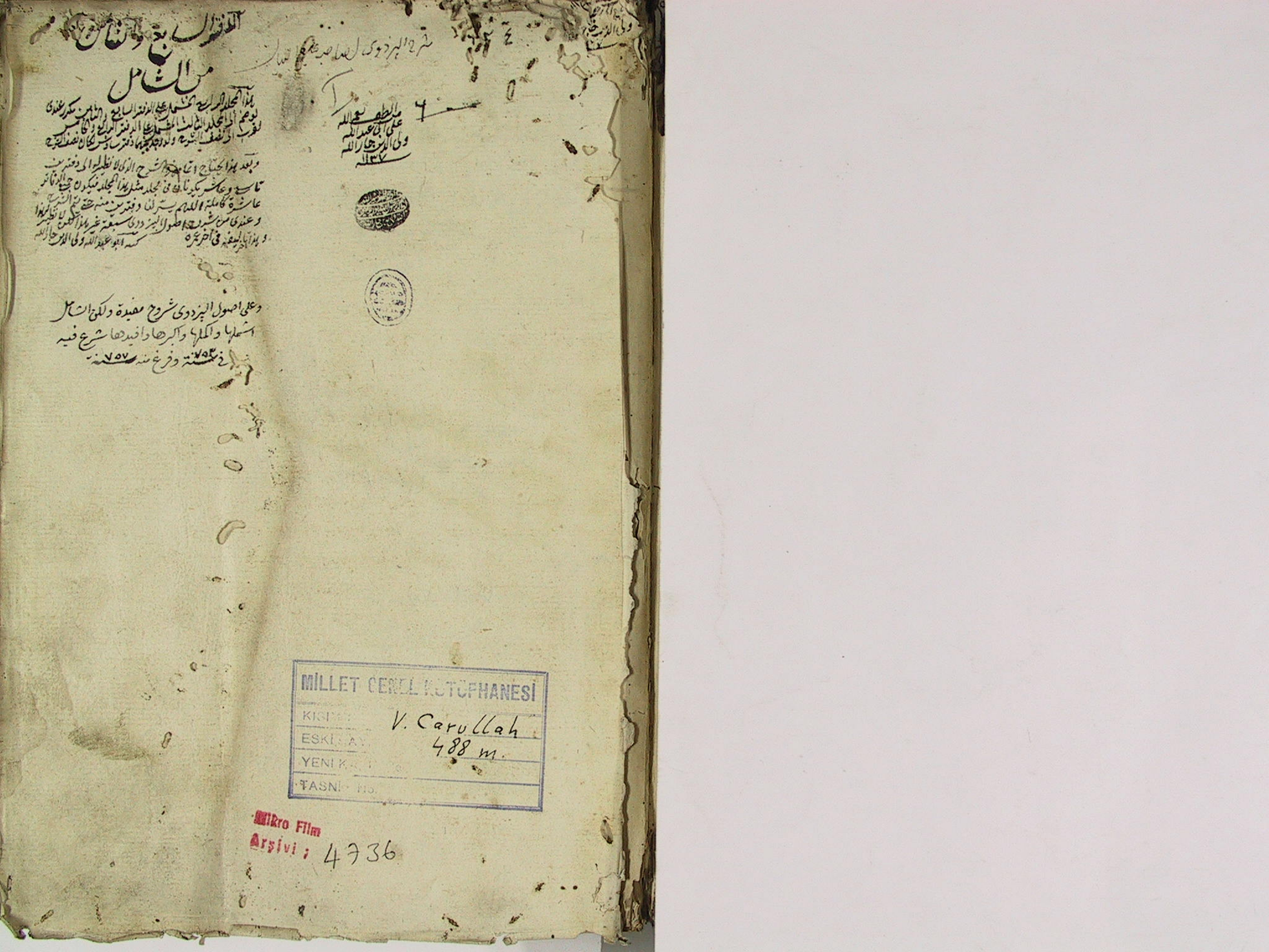


شرح البزدوي لصاحب ...

الدفتر السابع والثامن من الشامل

هذا المجلد الرابع المشتمل على الدفتر السابع والثامن مكرر عندي
لوهم أن المجلد الثالث المشتمل على الدفتر الرابع والخامس
لغرب أي نصف الشرح ولم أجد بجنبها دفتر سادس لكان نصف الشرح

وبعد هذا يحتاج اتمام هذا الشرح الذي لا نظير له إلى دفتر
تاسع وعاشر ليكونا في مجلد مثل هذا المجلد فيكون جملة الدفاتر
عاشرة كاملة اللهم يسر لنا ونفتدين منه حتى يتم الشرح
وعندي من شروح أصول البزدوي سبعة غير هذا الكتاب لا نظير لها
وهذا ثامنها في آخر عمره
كتبه أبو عبد الله ولي الدين جار الله

من لطف نعم الله
على أبي عبد الله
ولي الدين جار الله
١٣٧

وعلى أصول البزدوي شروح مفيدة ولكن الشامل
أشملها وأكملها وأكبرها وأفيدها شرع فيه
في سنة ٧٥٣ وفرغ منه سنة ٧٥٧

الدفتر السابع من الشامل في شرح اصول الفقه للشيخ الامام
فخر الاسلام علي البزدوي رضي الله عنه تصنيف
العبد الضعيف ابي حنيفة امير كاتب بن امير عمر العميد
الفارابي الاتقاني افتتحه في جمادى الآخرة من
سنة خمس وخمسين وسبعمائة تصنيفاً بالقاهرة
المحروسة

ترجمة مولف هذا الكتاب
امير كاتب بن امير عمر بن امير
غازي قوام الدين ابو حنيفة الاتقاني
درس ببغداد ودمشق ثم قدم
الى مصر فدرس بالجامع الماردانى
وبالصرغتمشية اول ما فتحت وكان
راسا في المذهب الحنفية بارعا
في الفقه واللغة والعربية صنف
شرح الهداية وشرح الاخسيكثي
من الاصول ورسالة في عدم صحة
الجمعة في موضعين من البلد ولد
٤ شوال سنة ٦٨٥
٧٥٨

هو

سعد بملكه وشرف بسلكه العبد الفقير الى رحمة الله الصمد المعين
احمد بن يوسف الحسيني
عاملهم الله بلطفه الجلي والخفي

سعد بملكه العبد الفقير الى الله الغني
علي بن عبد الله الحنفي
عاملهم الله تعالى بلطفه الجلي والخفي

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر

قوله وهذا باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم

ترجم هذا الباب صاحب التقويم بقوله باب القول في شرع الرسول عليه السلام من تلقائه بالرأي قال بعض العلماء لم يكن له الا بالوحي

وقال بعضهم لم يكن له ذلك الا بالوحي والالهام وقال بعضهم كان له ذلك بالوحي والرأي جميعا والقصد عندنا ان نقول لم يكن له الشرع بالرأي ابتداء حتى ينقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلي به ثم كان له العمل برأيه بعد ذلك الى هنا لفظ التقويم وترجمه شمس الائمة السرخسي بقوله فصل في بيان طريقة الرسول عليه السلام في اظهار احكام الشرع

قوله ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى بنا الكف عن تقسيمه فانه المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى يعني ان بعض الناس يطعنون بالباطل عن جهلهم ويقولون لا يجوز للنبي صلى الله عليه العمل بالاجتهاد لانه لا يخلو عن الخطا فلو جاز الاجتهاد له لاوجب ذلك وهنا في قلوب الناس وتنفرهم عن الدخول في الاسلام فقال الشيخ بنا على طعنهم لولا طعنهم على هذا الوجه لكان الاولى ان لا نقسم الوحي الى انواع منها العمل بالاجتهاد وهو يحتمل الخطا وفيه نسبة الخطا اليه وان كان لا يجوز تقريره على الخطا وفي ذلك اساءة في الادب على ان في التقسيم نوع احاطة باوصافه عليه السلام ولا يحيط باوصافه الا الله تعالى لانه المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى ولكن قسمنا دفعا لطعن الطاعنين وردا عليهم وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله **قوله** والوحي نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه

بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدا لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال جل وعز لتحكم بما اراك الله جعل الشيخ الوحي الظاهر ثلثة اقسام كما ترى احدها ما ثبت بلسان الملك والثاني ما ثبت باشارة الملك والثالث ما تبدا لقلبه بلا شبهه اي ظهر بالهام من الله تعالى وجعل شمس الائمة السرخسي الوحي الظاهر قسمين والقسم الثالث جعله الوحي الباطن وما قاله شمس الائمة احق لان ما ثبت في القلب بالالهام ليس بظاهر بل هو باطن فقال شمس الائمة والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر منه قسمان احدهما ما يكون على لسان الملك مما يقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وبقوله انه لقول رسول كريم الاية والاخر ما يتضح له باشارة الملك من غير بيان بكلام واليه اشار رسول الله صلى الله عليه في قوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والوحي الباطن هو تبدا لقلب على وجه لا فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم وذلك بان يظهر له الحق بنور في قلبه من ربه يتضح له حكم الحادثة به واليه اشار الله تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله واراد بالاية القاطعة العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله عز وجل وقال صاحب

اي في حق جبريل

> حد الالهام

التقويم وحد الالهام ان يوضع على قلبه حتى لا يرى الاشياء ولعدا
ويتعرف صحته بقرار القلب عليه انه من الله تعالى وقال في
آخر التقويم في باب القول في الالهام الالهام ما حرك القلب
بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال باية ولا نظر في حجة
وقيل الالهام ما خلق الله تعالى في قلب العاقل من العلم الضروري
الداعي الى العمل المرغوب فيه وقال ابو عبيد القسم بن
سلام في حديث النبي صلى الله عليه ان روح القدس نفث في
روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا
في الطلب حدثناه هشيم قال اخبرنا اسمعيل بن ابي خالد
عن زبيد اليامي عمن اخبره عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه ثم قال قوله نفث في روعي هو كالنفث
بالفم شبيه بالنفخ فاما التفل فلا يكون الا ومعه شي من
الريق وقوله في روعي معناه كقولك في خلدي وفي نفسي ونحو ذلك
وهذا بضم الرا واما الروع بالفتح فالفزع وليس هو من هذا في شي
الى هنا لفظ ابي عبيد وروح القدس هو جبريل عليه السلام
ومعنى قوله واجملوا في الطلب لا تزيدوا حرصكم على المقدر وهو
الذي تحصل لا غير **قوله** فهذا وحي ظاهر كله مقرون بما
هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتامل وانما اختلف
الظهور وهذا من خواص النبي صلى الله عليه حتى كان حجة بالغة وانما
يكرم غيره بشي منها لحقه على مثال كرامات الاولياء وعبارة شمس
الائمة في اصوله وهذا كله مقرون بالابتلاء ومعنى الابتلاء
هو التامل بقلبه في حقيقته حتى تظهر به ما هو المقصود ودون
ذلك خاص برسول الله عليه السلام تثبت به الحجة القاطعة
ولا شركة للامة في ذلك الا ان تكرم الله تعالى به من شاء من امته
لحقه وذلك الكرامة للاولياء الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله

> قال صح
>
> زبيد اليامي منسوب الى بني يام ومن قال الايامي فقد اخطا ذكره عبد الغني في المؤتلف والمختلف

> طريق صح

> معنى الابتلا

ومضمون كلام الشيخين واحد الا ان التفاوت بينهما ان
الشيخ اشار بقوله هذا الى الوحي الظاهر باقسامه الثلثه واشار
شمس الائمه بقوله هذا الى الوحي الظاهر والباطن جميعا على
تاويل المذكور لانه جعل القسم الثالث الوحي الباطن وقد
جعله الشيخ ثالث اقسام الوحي الظاهر فمعنى الكلام ان ما ثبت
بلسان الملك وما ثبت باشارة الملك بلا كلام وما ثبت بالالهام
كل ذلك وحي مقرون بالابتلاء على معنى ان النبي صلى الله عليه وسلم
مبتلى بدرك حقيقته بالتامل فيما ظهر له من الوحي حتى يتضح المقصود
منه ونحن مبتلون ايضا بدرك حقيقته بعد تبليغه عليه السلام
ايانا ولكن طريق ظهور الوحي مختلف لانه ظهر البعض بلسان
الملك والبعض باشارة الملك والبعض بالالهام وهذا الذي
قلنا من الاقسام الثلثه من الوحي من خواص النبي صلى الله عليه
لانه لا شركة للامة في الوحي لان الذي يوحى اليه هو النبي
لا غير ويثبت به الحجة القاطعة البالغة في حقه عليه السلام
وحق كافة الناس لكونه وحيا حتى وجب عليه التبليغ فيما ثبت
له العلم بهذه الانواع الثلثه خلاف ما يكون للاولياء من
الالهام بسبيل الكرامة لهم لحق النبي صلى الله عليه فانهم اذا لم
يؤمنوا بالنبي لا يظهر لهم الكرامة فان الالهام في حقهم كرامة
لهم لا يكون حجة على غيرهم لان الالهام قد يكون من الله تعالى
ومن الملك وقد يكون من ابليس على ما قال الله تعالى وان
الشياطين ليوحون الى اوليائهم ومن نفسه على ما قال الله تعالى
ونعلم ما توسوس به نفسه ولن يقع التمييز بين الالهام
الحق والباطل الا بعد نظر واستدلال باصول الدين
فلا يكون الالهام بمجرده حجة على الغير **قوله** واما
الوحي الباطن فهو ما ينال باجتهاد الراي بالتامل في الاحكام

المنصوصة اعلم ان الشيخ قسم الوحي على نوعين ظاهر وباطن
فجعل الظاهر على ثلثة اقسام كما فرغ عن بيانها وشرع الان في بيان
الوحي الباطن وهو الذي ينال له النبي عليه السلام باجتهاده وقسم
شمس الايمة السرخسي ايضا الوحي على نوعين ظاهر وباطن لكنه
جعل الظاهر ما ثبت بلسان الملك وما ثبت باشارة الملك وجعل
الباطن ما ثبت بالالهام وجعل هذا القسم وهو ما ينال بالاجتهاد
الراي ما يشبه الوحي فقال واما ما يشبه الوحي في حق
رسول الله صلى الله عليه فهو استنباط الاحكام من النصوص
بالراي والاجتهاد فان ما يكون من رسول الله عليه السلام
بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه يكون
صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطاء فكان ذلك منه حجة قاطعة
ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطي
ويصيب وقد علم انه كان لرسول الله عليه السلام من صفة
الكمال ما لا يحيط به الا الله تعالى فلا شك ان غيره لا يساويه
في اعمال الراي والاجتهاد في الاحكام الى هنا لفظ شمس الايمة
رحمه الله قوله واختلف في هذا الفصل اي اختلف
اهل الاصول فيما ينال بالاجتهاد فهل يجوز للنبي صلى الله عليه
ان يعمل بالاجتهاد في الاحكام ام لا فقال الشيخ فابى بعضهم
ان يكون هذا من حظ النبي صلى الله عليه وانما له الوحي الخالص
الظاهر لا غير وانما الراي والاجتهاد لامته وقال بعضهم
كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا والقول
الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول عليه السلام
مامورا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه من حكم الواقعة ثم
العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار وقوله ثم العمل بالجر
عطفا على قوله بانتظار الوحي اي ثم هو مامور بالعمل بالراي

وقال

وقال شمس الايمة وهذا ينبني على اختلاف العلماء في انه عليه السلام
هل كان يجتهد في الاحكام ويعمل بالراي فيما لا نص فيه فابى
ذلك بعض العلماء وقال هذا الطريق حظ الامة فاما حظ رسول الله
صلى الله عليه فهو العمل بالوحي من الوجوه التي ذكرنا وقال
بعضهم قد كان يعمل بالوحي تارة وبالراي تارة وبكل واحد من
الطريقين كان يبين الاحكام واصح الاقاويل عندنا انه عليه
فيما كان يبتلى به من الحوادث التي ليس فيها وحي منزل كان
ينتظر الوحي الى ان يمضي مدة الانتظار ثم كان يعمل بالراي
والاجتهاد ويبين الحكم به فاذا اقر عليه كان ذلك حجة قاطعة
للحكم الى هنا لفظ شمس الايمة رحمه الله وقد بين الشيخان
اختلافهم على ثلثة اوجه والقاضي ابو زيد ذكر اختلافهم
على اربعة اوجه ذكرناها في اول الباب وقال صدر الاسلام
البزدوي في اصول فقهه قال الاشعري والمعتزلة وعامة
المتكلمين انه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه ان يعمل بالوحي وما
كان له ان يجتهد وقال بعض العلماء ما كان له ان يعمل الا
بالوحي او بالالهام وقال بعض اصحاب ابي حنيفة كان له
ان يعمل بالاجتهاد وهو قول مالك والشافعي وقال اكثر
اصحاب ابي حنيفة بان رسول الله صلى الله عليه كان يعمل بالوحي
وما كان يعمل بالاجتهاد الا في حادثة ابتلي بها وتربص نزول
الوحي ولم ينزل وانقطع طمعه عن نزول الوحي ومست الحاجة
الى القضاء في الحادثة التي ابتلي بها فحينئذ كان يعمل بالاجتهاد
فاما في حال طمعه نزول الوحي ما كان له ان يعمل بالاجتهاد
وهذا في الشرعيات فاما في امور الدنيا فكان له ان يعمل
بالراي والاجتهاد وقد فعل فعلا كثيرا من ذلك الى هنا لفظ
صدر الاسلام وقال صاحب المعتمد قال ابو علي وابو

السلام

اي اختلاف العلماء

الاصح

هاشم انه عليه السلام لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الشرعيات
وحكي عن ابي يوسف انه كان متعبدا بذلك وجوز الشافعي
في رسالته ان يكون في الاحكام الشرعية ما قاله عليه السلام
اجتهادا وجوز قاضي القضاة ذلك ولم يقطع عليه الى هنا لفظ
المعتمد وقال فخر الدين الرازي في المحصول يجوز ان يكون
في افعال الرسول عليه السلام ما صدر عن الاجتهاد وهو
قول ابي يوسف وقال ابو علي وابو هاشم انه لم يكن متعبدا
به وقال بعضهم كان له ان يجتهد في الحروب واما في احكام
الدين فلا وتوقف اكثر المحققين في الكل الى هنا لفظ المحصول
قوله احتج للاول بقوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطاء
لا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه
نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع او
جر فصح اثباته بالرأي وقوله احتج على صيغة المبني للمفعول
اي احتج للفريق الاول وهم الذين ابوا اجتهاد النبي عليه السلام
وقالوا له العمل بالوحي لا غير وهو مذهب الاشعري والمعتزلة
وعامة المتكلمين واحتجوا بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى والعمل بالرأي والاجتهاد لا يسمى
عملا بالوحي ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ والمحتمل لا يصلح
لنصب الشرع ابتداء وانما هو لتعدية حكم النص الى فرع هو نظيره
كما في حق الامة فعلم انه ما كان بنصب الحكم ابتداء بالرأي بل بالوحي
وهذا لان نصب الشرع حق الله تعالى والله تعالى قادر على ان
يثبت الحكم بما يوجب اليقين فلا حاجة الى عمل النبي عليه السلام
بالاجتهاد بخلاف امور الحرب حيث كان للنبي صلى الله عليه
ان يعمل بالاجتهاد فيها بالاتفاق لانها من حقوق العباد والمطلوب

قال الشافعي صح

امر ل

بلـ صح

منها دفع ضر او جر نفع بما يقوم به مصالحهم وينقض حاجاتهم
فجاز استعمال الرأي لحاجتهم الى ذلك فانه ليس في وسعهم فوق ذلك
وقال القاضي ابو زيد في التقويم فاما الاول احتج بقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبقوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولانه لا يجوز ان يخالف
فيما يشرع من الاحكام ولو كان يشرع برأيه لكان لا يؤمن
الغلط عليه فكان يجوز خلافه كما كان ذلك في رأي الحروب
والمعاملات فان رسول الله صلى الله عليه اراد النزول
دون الماء يوم بدر فقال له الحباب ابن المنذر اراي
رأيته ام وحي فقال بل رأي فقال اني ارى ان تنزل على
الماء ففعل واراد رسول الله عليه السلام يوم الاحزاب ان
يعطي الكفار شطر ثمار المدينة فقالت الانصار ارأي رأيته
ام وحي فقال بل رأي فقالت لا نعطيهم الا السيف ففعل
رسول الله صلى الله عليه ذلك ولما دخل المدينة نهاهم عن تأبير
النخل ففسدت فامرهم بالتأبير فقال انتم اعلم بامور دنياكم
وانا اعلم بامور دينكم فثبت انه صلى الله عليه وسلم لم يكن معصوما
عن الغلط برأيه والدين في الاصل لله تعالى فما يجوز شرعه
بالرأي لا يؤمن عن الغلط الا عن ضرورة ولا ضرورة لصاحب
الوحي وكان هذا كتحري القبلة بالرأي فانه جائز لمن
نأى عن الكعبة للضرورة ولا يجوز لمن قرب لقدرته على
العيان الذي لا شك فيه ولانا نحن اليوم لا ننصب شرعا مبتدأ
بالرأي وما جوزنا ذلك وانما نعدي شرعا ثابتا في محل الى
محل آخر والخلاف في نصب ابتداء الحكم الشرعي بخلاف امور
الدنيا من الحروب والمعاملات والزراعات فانها لنا
اما دفعا عنا كالحرب واما طلبا لما فيه بقاؤنا كالاكتساب

الاموال ولما كانت لنا كانت مفوضة الى آرائنا الا بما راى الشرع
الحربيان شارف تتميما لصالحنا واما الاحكام فلله تعالى فلم
يكن لنا اثباتها ونفيها الى هنا لفظ التفويض قوله ووجه
القول الآخر ان الله تبارك وتعالى امر بالاعتبار عاما
بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو عليه السلام
احق بهذا الوصف اي وجه قول من قال ان للنبي صلى الله عليه
ان يعمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وهذا لانه تعالى امر بالاعتبار
اولي الابصار من غير تفصيل بين النبي والامة لان قوله
اولي الابصار يشمل النبي عليه السلام وغيره فكان للنبي
ان يعتبر والاعتبار رد الشيء الى نظيره وهو العمل بالاجتهاد
فدل على جواز العمل بالاجتهاد للنبي عليه السلام بل هو عليه السلام
احق بالاعتبار لانه ادق بصيرة واوفر عقلا واكثر اطلاعا
على المعاني الباطنة من غيره قوله وقال الله تعالى ففهمناها
سليمان وذلك عبارة عن الرأي من غير نص وهذا احتجاج
ثان بالنص لجواز الاجتهاد للنبي عليه السلام لانه تعالى
قال وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت
فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا
آتينا حكما وعلما وجه الاستدلال ان الله تعالى مدح
سليمان بالفهم دون داود فلو كان حكم سليمان بالوحي لما
استحق المدح وحده دون داود لانهما سواء فيما كان بطريق
الوحي فعلم انه انما استحق المدح لفهمه بالرأي فدل على جواز
العمل بالرأي والاجتهاد للنبي عليه السلام قال الزجاج
في معاني القرآن في قوله ونوحا اذ نادى من قبل فاستجبنا له منصوب
على واذكر وكذلك قوله وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث

على معنى واذكر داود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ
نفشت فيه غنم القوم النفش بالليل والهمل بالنهار وجاء في
التفسير ان غنما على عهد داود وسليمان مرت بحرث لقوم
فافسدته وروي ان الحرث كان حنطة وروي انه كان
كرما فافسدت ذلك الحرث فحكم داود بدفع الغنم الى اصحاب
الحرث وحكم سليمان بان تدفع الغنم الى اصحاب الكرم فيأخذوا
منافعها من البانها واصوافها وعوارضها وتدفع الزرع الى
صاحب الغنم ليقوم عليه الى ان يعود الكرم كهيئته وقت افسد
فاذا عاد الكرم الى هيئته ردت الغنم الى اربابها وتدفع الكرم
الى صاحب الكرم وقال في الصحاح نفشت الابل والغنم
تنفش وتنفش نفوشا اي رعت ليلا بلا راع ومنه قوله
تعالى اذ نفشت فيه غنم القوم وانفشتها انا تركتها ترعى ليلا
بلا راع قال الراجز فما لها الليلة من انفاش وهي
ابل نفش بالتحريك ونفاش ونوافش ولا يكون النفش الا
بالليل والهمل يكون ليلا ونهارا الى هنا لفظ الصحاح
قوله وكذلك قوله تعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى
نعاجه جواب بالرأي وهذا احتجاج ثالث بالنص لجواز
العمل بالاجتهاد للنبي عليه السلام بيانه ان الله تعالى قال في سورة
صاد وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على
داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض
فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا الى سواء الصراط ان هذا
اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها
وعزني في الخطاب قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه
والمحراب ارفع بيت في الدار وارفع مكان في المسجد والمحراب
ههنا كالغرفة كذا قال الزجاج وتسور الحائط تسلقه واشط

يُنشُّ اذا جار وكنى عن المراة بالنعجة اكفلنيها اى اجعلني انا
اكفلها وانزل انت عنها وعزّني اى غلبني في الخصومة اى كان
اقوى على الاحتجاج من وجه الاستدلال ان داود قال
في جواب احد الخصمين لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه
برأيه قبل ان ينزل عليه الوحي فدل على جواز الاجتهاد
للنبي عليه السلام لان شريعة من قبلنا اذا قصها الله
من غير انكار تلزمنا على انها شريعتنا قوله وقال
عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين اما
كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وهذا احتجاج
رابع لجواز العمل بالاجتهاد للنبي عليه السلام بالنص
وهو حديث النبي صلى الله عليه لانه عليه السلام قاس دين
الله تعالى على دين العباد والقياس عمل بالاجتهاد ولنا
فيه نظر لان قياس قبول الحج بقبول الدين لم يثبت في
الصحيحين والسنن وغيرها وقد مر بيانه في باب يلقب
بيان صفة حكم الامر قوله وقال لعمر وقد ساله
عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
وهذا قياس ظاهر وهذا احتجاج خامس لجواز العمل بالاجتهاد
بيان كونه قياسا ان يقال ان الصوم عبارة عن الكف عن
الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج وشهوة البطن في
الاكل والشرب وشهوة الفرج في الجماع ثم المضمضة مبدا
شهوة البطن ولا تؤثر في فساد الصوم فكذلك القبلة وهي مبدا
شهوة الفرج لا تؤثر في فساد الصوم قياسا لاحد مبدأي الشهوة
على مبدا الشهوة الآخر وهذا البيان صح في الشرح ووقع مطابقة
للمشروح والا ففي صحة هذا الحديث بهذا الوجه نظر وقال
ابو داود في السنن حدثنا احمد بن يونس قال حدثنا

الليث وحدثنا عيسى بن حماد قال حدثنا الليث بن سعد
عن بكير بن عبد الله عن عبد الملك بن سعيد عن جابر بن عبد الله
قال قال عمر بن الخطاب هششت فقبلت وانا صائم فقلت
يا رسول الله صنعت اليوم امرا عظيما قبلت وانا صائم قال
ارايت لو مضمضت من الماء وانت صائم قال عيسى بن حماد
في حديثه قلت لا باس به قال فيمه قوله مججته
يقال مج الماء من فيه مجا اذا مجه من فيه مرة واحدة اي اخرجه
وهو المجاج ومجاج المزن مطره ومجاج النحل عسله قال الشاعر
ويدعو برد المدي وهو بلاؤه واما شقوة المكمح وعمر غمرا
هذا رجل به الكلب والكلب اذا نظر الى المكحل رفيه ما يكرهه
فلا يشرب به كذا في الجمهرة قوله وقال فيمن اتى اهله
انه يوجر فقيل ايوجر احدنا في شهوته فقال ارايت لو
وضعه في حرام اما كان ياثم اي قال النبي عليه السلام
وهذا احتجاج سادس بالحديث لجواز العمل بالاجتهاد للنبي
عليه السلام وقال شمس الائمة في اصوله وقال عليه السلام
ان الرجل ليوجر في كل شيء حتى في مباضعة اهله فقيل له يقضي
احدنا شهوته ثم يوجر على ذلك قال ارايتم لو وضع ذلك
فيما لا يحل هل كان ياثم به قالوا نعم قال فكذلك يوجر اذا
وضعه فيما يحل وهذا بيان طريق الراي والاجتهاد الى
هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله بيانه انه عليه السلام
قاس حكم مباشرة الحلال على حكم مباشرة الحرام الذي هو
ضد الحلال ففي مباشرة الحرام اثم فيكون في مباشرة الحلال
اجر لان في مباشرة الحلال امتناعا عن مباشرة الحرام
وامتناع الحرام سبب المثوبة وهذا اعتبار الضد بالضد كما قيل
فبضدها تتبين الاشياء قوله وقال في حرمة الصدقة

على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا
قياس واضح في خروج الاوساخ بحكم الاستعمال وهذا الحديث
شاهد للحديث بجواز العمل بالاجتهاد للنبي عليه السلام
يعني ان الشيء يتسخ في ضمن اقامة القربة فلما كانت الصدقة
متسخة باستعمال القربة بانتقال الاثام اليه واليه الاشارة
في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم حرمها رسول الله
صلى الله عليه وسلم على بني هاشم لشرفهم وقاسها على ماء مج بعد المضمضة
لانه لا يقربه الملاح ولا يشربه ابدا ومعنى اكنت شاربه استفهام
بمعنى الانكار وفي صحة الحديث على هذا الوجه نظر قوله
ولان الرسول صلى الله عليه اسبق الناس في العلم حتى وضح له ما
خفي على غيره من المتشابه فمحال ان يخفى عليه معاني النص واذا
وضح له لزمه العمل به لان الحجة للعمل شرعت الا ان اجتهاد غيره
يحتمل الخطا واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فاذا اقره الله تعالى
على ذلك دل على انه مصيب بيقين وهذا بيان الدليل المعقول
لجواز الاجتهاد للنبي عليه السلام يعني ان النبي صلى الله عليه كان
سابق الناس في العلم وكان يدرك ما لا يدرك غيره واليه
اشار بقوله عليه السلام لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا
ولبكيتم كثيرا حتى وضح له من العلم ما خفي على غيره واتضح له
المتشابه دون غيره واذا جاز لمن دونه ان يعمل بالاجتهاد
لدرك معاني النصوص كان عليه السلام اولى بان يعمل بالاجتهاد
لانه محال ان يخفى عليه معاني النصوص ويدركها غيره وهذا
معنى قوله واذا وضح له لزمه العمل به اي اذا ظهر له معنى النص
لزمه العمل بمعنى النص والعمل بمعنى النص هو العمل بالاجتهاد
وانما لزمه العمل بالمعنى لان حجية المعنى مشروعة للعمل به لكن
الفرق بين اجتهاده عليه السلام واجتهاد غيره ان اجتهاد

غيره

غيره يحتمل الخطا على مذهب اهل السنة ويجوز قراره على الخطا ايضا
في ما اجتهاده عليه السلام وان كان يحتمل الخطا فلا يحتمل
القرار على الخطا فاذا اقره الله تعالى على ما فعله باجتهاده دل
اقراره عليه على انه كان هو الصواب قطعا ونقدنا وقال شمس الائمة
في اصوله ثم الاستنباط بالراي انما يبتنى على العلم بمعاني النصوص
ولا شك ان درجته في ذلك اعلى من درجة غيره وقد كان يعلم
بالمتشابه الذي لا يقف احد من الامة بعده على معناه فعرفنا
بهذا انه له من هذه الدرجة اعلى النهاية وبعد العلم بالطريق
الذي يوقف به على الحكم المنع من استعمال ذلك نوع من الحجر
وتجويز استعمال ذلك نوع اطلاق وانما يليق بعلو درجته
الاطلاق دون الحجر وكذلك ما يعلم بطريق الوحي فهو
محصور متناه وما يعلم بالاستنباط من معاني الوحي غير متناه
وقيل افضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط الا ترى
ان من يكون مستنبطا من الامة فهو اعلى درجة ممن يكون
حافظا غير مستنبط فالقول بما يوجب سد باب ما هو اعلى
الدرجات في العلم عليه شبه المحال الى هنا لفظ شمس الائمة
قوله وذلك مثل امور الحرب وقد كان النبي صلى الله عليه
يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في
امور الحرب الا ترى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ براي
ابي بكر وكان هو الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا
كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عظيم اي العمل بالاجتهاد في
احكام الشرع للنبي عليه السلام مثل العمل بالمشاورة في امور
الحرب واما قال هذا ردا على الفريق الاول حيث قالوا
ليس للنبي العمل في احكام الشرع الا بالوحي وجوزوا له العمل
بالراي في امور الحرب لان الاول حق الله تعالى والثاني حق

عذاب

العدو وقد مر بيانه فاجاب الشيخ عنه وقال لما جاز عمله
بالراي في امور الحرب جاز عمله في احكام الشرع ايضا لان
الله تعالى قال وشاورهم في الامر قال القاضي ابو زيد
ولو لم يكن له فضل الامر بالراي لما امر بالمشورة ولا
يثاب بها الا الراي وظاهر هذا الامر لا يختص بابا فلما كان
كذلك كان له العمل بالراي في الاحكام وغيرها الا ترى
انه عليه السلام شاورهم في مفاداة الاسرى يوم بدر
ومفاداة الاسرى جوازها وفسادها من احكام الشرع
فعلم انه كان يعمل بالراي في الاحكام قال القاضي ابو زيد
في التقويم فان قيل انه امر به تطييبا لنفوسهم اي امر بقوله
تعالى وشاورهم في الامر قلنا ظاهر الامر خلافه والصحابة
ما كانوا يعلمون الا الظاهر وكانوا يعتقدون ذلك فكان
لا يحل للرسول صلى الله عليه ان يقرهم عليه ولو بين لهم يتشاورون
ولا يحل لنا العمل برايهم ما طابت به نفوسهم بل خبثت فانه من باب
الاستهزاء وقد شاور رسول الله صلى الله عليه ابا بكر وعمر وعمل
بقول ابي بكر ثم نزل العتاب الى هنا لفظ التقويم وقال
الزجاج في معاني القران في سورة الانفال في قوله تعالى لولا
كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم قيل في تفسير
هذه الاية غير قول فقيل لولا كتاب من الله سبق في اهل بدر
وانه يغفر لهم ما تقدم من ذنوبهم وما تاخر وقيل لولا كتاب
من الله سبق في انه سيحل لهم الفدية التي اخذوها من الاسارى
وقيل لولا كتاب من الله سبق في انه يغفر لهم اذا عملوا
بالخطايا ثم اذا عرفوا ما عليهم تابوا وقيل لولا كتاب من الله
سبق في انه لا يعذب قوما حتى يبين لهم ما يتقون وكل هذه
الاقوال جائزة وقوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا منصوب

على الحال ودخلت الفاء للجزاء المعنى قد احللت لكم الفداء فكلوا
وسماه الله تعالى طيبا لان كل حلال طيب واصل القصة ما ذكره
مسلم في صحيحه وقال حدثنا هناد بن سري قال حدثنا
ابن المبارك عن عكرمة بن عمار قال حدثني سماك الحنفي قال
سمعت ابن عباس يقول حدثني عمر بن الخطاب قال لما كان
يوم بدر نظر رسول الله صلى الله عليه الى المشركين وهم الف واصحابه
ثلثمائة وسبعة عشر رجلا فاستقبل نبي الله صلى الله عليه القبلة
ثم مد يديه فجعل يهتف بربه اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم
ائت ما وعدتني اللهم ان تهلك هذه العصابة من اهل الاسلام
لا تعبد في الارض فما زال يهتف بربه مادا يديه مستقبل
القبلة حتى سقط رداؤه عن منكبيه فاتاه ابو بكر فاخذ
رداءه فالقاه على منكبيه ثم التزمه من ورائه وقال يا نبي
الله كفاك مناشدتك ربك فانه سينجز لك ما وعدك فانزل
الله عز وجل اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف
من الملائكة مردفين فامده الله بالملائكة قال ابو زميل
فحدثني ابن عباس قال بينما رجل من المسلمين يشتد في
اثر رجل من المشركين امامه اذ سمع ضربة بالسوط فوقه
وصوت الفارس يقول اقدم حيزوم فنظر الى المشرك
امامه فخر مستلقيا فنظر اليه فاذا هو قد خطم انفه وشق
وجهه كضربة السوط فاخضر ذلك اجمع فجاء الانصاري فحدث
ذلك رسول الله صلى الله عليه فقال صدقت ذلك من
مدد السماء الثالثة فقتلوا يومئذ سبعين واسروا سبعين
قال ابو زميل قال ابن عباس فلما اسروا الاسارى
قال رسول الله صلى الله عليه لابي بكر وعمر ما ترون في هؤلاء
الاسارى فقال ابو بكر يا نبي الله هم بنو العم والعشيرة ارى

ابو زميل اسمه سماك بن الوليد الحنفي ذكره مسلم في الكنى

ارى ان تاخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار فعسى الله
ان يهديهم للاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه ما ترى يا ابن
الخطاب قال قلت لا والله ما ارى الذى راى ابو بكر ولكن
ارى ان تمكننا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا من عقيل فيضرب
عنقه وتمكنني من فلان نسيب لعمر فاضرب عنقه فان هولاء
ايمة الكفر وصناديدها فهوي رسول الله عليه السلام ما
قال ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جئت فاذا
رسول الله صلى الله عليه وابو بكر يبكيان قلت يا رسول الله
اخبرني من اي شي تبكي انت وصاحبك فان وجدت بكاء بكيت
وان لم اجد بكاء تباكيت لبكائكما فقال رسول الله صلى الله عليه
ابكي للذى عرض على اصحابك من اخذهم الفدا لقد عرض على عذابهم
ادنى من هذه الشجرة شجرة قريبة من رسول الله صلى الله عليه
وسلم وانزل الله عز وجل ما كان لنبي ان يكون له اسرى
حتى يثخن في الارض الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل
الله الغنيمة لهم **قوله** كما شاور سعد بن معاذ وسعد
ابن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برايهما
يعني ان النبي عليه السلام شاور الصحابة في اسارى بدر فاخذ
براي ابي بكر رضي الله عنه كما شاور سعد بن معاذ وسعد
ابن عبادة في بذل شطر ثمار المدينة يوم الاحزاب وسعد
ابن معاذ احد بني عبد الاشهل وهو يوميذ سيد الاوس
وسعد بن عبادة احد بني ساعدة بن كعب بن الخزرج وهو
يوميذ سيد الخزرج فاخذ عليه السلام برايهما وهذا ايضا
يدل على انه عليه السلام كان يعمل بالراي والاجتهاد واصله
ما ذكر محمد بن جرير الطبري في غزوة الخندق قال فلما اشتد
على الناس البلاء يعني يوم الخندق بعث رسول الله صلى الله عليه

كما

كما حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة قال حدثني محمد بن اسحاق
عن عاصم بن عمر بن قتادة وعن محمد بن مسلم بن شهاب
الزهري الى عيينة ابن حصن والى الحارث بن عوف بن ابي
حارثة المري وهما قايدا غطفان فاعطاهما ثلث ثمار المدينة
على ان يرجعا بمن معهما عن رسول الله واصحابه فجرى بينه
وبينهما الصلح حتى كتبوا الكتاب ولم يقع الشهادة ولا عزيمة
الصلح الا المراوضة في ذلك ففعلا فلما اراد رسول الله
ان يفعل بعث الى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فذكر ذلك
لهما واستشارهما فقالا يا رسول الله امر تحبه فتصنعه ام شي
امرك الله به لا بد لنا من عمل به او شي تصنعه لنا قال لا بل لكم
والله ما اصنع ذلك الا اني قد رايت العرب قد رمتكم عن
قوس واحدة فكالبوكم من كل جانب فاردت ان اكسر
عنكم شوكتهم فقال له سعد بن معاذ يا رسول الله قد كنا
نحن وهولاء القوم على شرك بالله وعبادة الاوثان لا نعبد
الله ولا نعرفه وهم لا يطمعون ان ياكلوا منها ثمرة الا قرى
او بيعا فحين اكرمنا الله بالاسلام وهدانا له واعزنا بك نعطيهم
اموالنا ما لنا بهذا من حاجة والله لا نعطيهم الا السيف
حتى يحكم الله بيننا وبينهم فقال رسول الله صلى الله عليه فانت وذاك
فتناول سعد الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ثم قال
ليجهدوا علينا جهدهم الى هنا لفظ الطبري وقال البخاري
في صحيحه كانت غزوة الخندق وهي الاحزاب في شوال سنة اربع
قوله وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير في النزول
على الماء يوم بدر اسيد بضم الهمزة وفتح السين على وزن
تصغير اسد وحضير ابوه بضم الحاء المهملة والضاد المفتوحة
المعجمة وفي اخره راء مهملة كذا اثبت في كتاب تقييد المهمل وغيره

قال سعد بن معاذ
ما نعطيهم الا السيف

وقال شمس الايمه السرخسي في اصوله لما اراد النبي عليه السلام
النزول يوم بدر دون الماء قال له الحباب بن المنذر ان
كان عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي فاني ارى
الصواب ان تنزل على الماء الى هنا لفظ شمس الايمه رحمه الله
وهذا هو الصحيح ولا يصح ما قال فخر الاسلام لان
اسيد بن حضير لم يشهد يوم بدر الا ترى الى ما ذكر ابن
شاهين في كتاب المعجم وقال اسيد بن حضير بن سماك بن
عتيك يكنى ابا عتيك ويقال ابو يحيى ويقال ابو حضير
سكن المدينة ثم قال حدثنا سليمان قال كان اسيد بن
حضير شريفا يعرف حضير الكتائب رئيس الاوس يوم
بعاث وفيه يقول خفاف بن ندبة السلمي
لو ان المنايا حدن عن ذي مهابة لهبن حضيرا يوم اغلق واقما
وهو حضير بن سماك بن عتيك بن رافع بن امرئ القيس بن زيد
ابن عبد الاشهل عقبي احدي نقيب شهد المشاهد كلها
مع رسول الله الا بدرا الى هنا لفظ ابن شاهين وقال
ابن شاهين ايضا حدثنا موسى بن القسم قال حدثنا عبد الله
ابن محمد قال حدثنا محمد بن سعد قال الحباب بن المنذر بن
الجموح احد بني سلمة بن سعد ويكنى ابا عمرو وشهد بدرا وهو ابن
ثلث وثلثين سنة ومات في خلافة عمر وهو الذي قال يوم
سقيفة بني ساعدة انا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب
وقال ابن شاهين ايضا حدثنا احمد بن محمد بن سعيد
الهمداني قال حدثنا يعقوب بن يوسف بن زياد قال حدثنا
عمرو بن خليد قال حدثني بسام الصيرفي عن ابي الطفيل
الكناني قال اخبرني الحباب المنذر الانصاري قال
اشرت على رسول الله صلى الله عليه بخصلتين فقبلهما مني

يوم بعاث يوم معروف بين الاوس والخزرج وهو بالعين المهملة وذكر عن الخليل بالغين المعجمة قال صاحب الجمهرة ولم نسمعه عن غيره

خرجت مع رسول الله صلى الله عليه في غزاة بدر فعسكر
خلف الماء فقلت يا رسول الله ابوحي نزلت ام براي فقال
براي يا حباب قلت فان الراي ان تجعل الماء خلفك فان لجات
لجات اليه وتنزل جبريل عليه السلام الى محمد فقال يا محمد
اي الامرين احب اليك ان تكون دنياك مع اصحابك او
ترد على ربك عز وجل فيما وعدك من جنات النعيم من الحور
العين وما اشتهت نفسك وما قرت به عينك فاستشار
اصحابه فقالوا يا رسول الله تكون معنا وتخبر بعورات عدونا
وتدعو الله ينصرنا عليهم وتخبرنا بوحي السماء فقال رسول الله عليه
يا حباب ما لك لا تكلم فقلت يا رسول الله اختر حيث اختار
ربك عز وجل فقبل ذلك مني الى هنا لفظ المعجم قوله وقد
كان يقطع الامر دونهم فيما اوحى اليه في الحروب كما في سائر الحوادث
والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول
لابي بكر وعمر قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما معناه ان النبي صلى الله عليه
كان لا يشاورهم فيما فيه الوحي من امور الحروب كما كان لا يشاورهم
في سائر الحوادث اذا كان فيه وحي بل كان يقطع الحكم دون
رايهم بالوحي وانما كان يشاورهم فيما ليس فيه الوحي في سائر الحوادث
حتى يعمل برايهم فعمله براي نفسه اولى لانه اعقل واكمل واعلم
بمعاني النصوص من غيره فكان اولى بالعمل بالراي والاجتهاد
وفرق الفريق الاول بين احكام الشرع وامور الحروب حيث
جوزوا العمل بالاجتهاد في الثاني دون الاول فاسد لان
الجهاد ايضا محض حق الله تعالى فاذا جوزوا العمل فيه بالراي
يجب ان يجوزوه في سائر احكام الشرع لان الكل حق الله تعالى
يويده ما روي ان النبي صلى الله عليه كان يقول لابي بكر وعمر
قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما وهذا دليل واضح انه كان يعمل

فاذا شاورهم حتى يعمل برايهم صح

بالاجتهاد فيما لم يوح اليه **قوله** ولا يحل المشورة مع قيام
الوحي وانما يحل المشورة في العمل بالرأي خاصة يعني ان النبي صلى الله عليه
وما كان يحل له مشاورتهم مع قيام الوحي الا ترى انه عليه السلام
ما كان يشاورهم في فرضية الصلوة والزكوة والصوم والحج
وغير ذلك فيما فيه الوحي وانما كان يشاورهم فيما ليس فيه الوحي
ثم مشاورته معه لم تكن الا ليعمل برأيهم فاذا جاز له العمل برأيهم
جاز له العمل برأي نفسه بالطريق الاولى وانما قال خاصة
نفيا لتوهم من يقول انما كان عليه السلام يشاورهم تطييبا
لنفوسهم لا ليعمل برأيهم وقد مر سؤال القاضي وجوابه في ذلك
عند قوله ودلك مثل امور الحرب والمشورة عبارة عن
استخراج رأي الغير قال في الصحاح المشورة الشورى
وكذلك المشورة بضم الشين تقول منه شاورته في
الامر واستشرته بمعنى **قوله** الا ان النبي صلى الله عليه
معصوم عن القرار على الخطاء اما غيره فلا يعصم عن القرار
على الخطاء فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة
هذا استثناء من قوله وقد كان النبي صلى الله عليه يشاورهم
في ساير الحوادث عند عدم النص الى اخر ما قال وفيه رد
لقول الفريق الاول ان الاجتهاد محتمل للخطا لا يصلح
لنصب الشرع ابتداء بيانه ان مشاورة النبي صلى الله عليه تدل
على جواز العمل بالاجتهاد له كما لغيره الا ان الفرق بين اجتهاده
واجتهاد غيره انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا
وان كان يجوز الخطاء عليه فاذا اقر على ما عمل بالاجتهاد ولم يرد
البيان بخلاف ذلك كان ذلك دليلا على انه هو الصواب بيقين
لانا امرنا باتباعه قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه
فاذا عمل بالرأي واقر على ذلك كان اتباعه فرضا لا محالة بخلاف

احتمال غيره فانه كما احتمل الخطا احتمل القرار على الخطا ايضا
وفيه تكرار لا محالة لانه مر بيانه مرة **قوله** الا انا
اخترنا تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي الذي
يغنيه عن الرأي هذا استثناء مما ذهب اليه الفريق الثاني مع
بيان ما ذهب اليه الشيخ واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس
الائمة بيانه ان كل ما قيل في بيان وجه قول الفريق الثاني
يدل على جواز العمل بالاجتهاد للنبي عليه السلام وهو الدليل
ايضا للفريق الثالث لكن الفرق بين المذهبين ان الفريق الثاني
جوزوا الاجتهاد للنبي عليه السلام فيما لم يوح اليه من غير
انتظار الوحي والفريق الثالث لا يجوزوا الاجتهاد الا بعد انتظار
الوحي لان غالب احواله عليه السلام الوحي والوحي يغني
عن الرأي لان المصير الى الرأي ضرورة تثبت عند انقطاع
الوحي فاذا كان رجاء الوحي قائما لا يصار اليه كعادم الماء لا
يجوز له التيمم مع طمع الماء الا بعد الطلب **قوله**
القاضي ابو زيد في التقويم واما القول الاخير الذي هو الصواب
فبناء على ان الرأي كان حجة له ولكن على الترتيب كما في حقنا
نحن يلزمنا ان ننظر في كتاب الله تعالى ثم سنة الرسول
ثم الرأي الا انا اذا علمنا ان الحادثة غير منصوص عليها اشتغلنا
بالرأي ولم نتوقف ورسول الله صلى الله عليه كان يتوقف متربصا للوحي
لانه صاحبه وكان تربصه للنزول بمنزلة تربصنا للتأمل
في المنزل واما قوله بانه كان صاحب الوحي فلا يحل له العمل
بالرأي الذي لا يوجب العلم فالجواب انا لا نبيح ذلك الا اذا
عدم الوحي ووجب العمل ولانه كان علم ان رأيه الذي يقر
عليه يوجب العلم يقينا كالوحي بخلاف غيره الى هنا لفظ التقويم
قوله وصار ذلك كطلب النص النازل الخفي بين

النصوص في حق سائر المجتهدين اي صار انتظار الوحي من
النبي صلى الله عليه اولا ثم اجتهاده بمنزلة طلب سائر المجتهدين
ماهو المراد من النص الذي اختفى مراده بعد ما علم بالنص
لا يجوز قبل طلب المراد فكذلك لا يجوز العمل بالاجتهاد للنبي
عليه السلام قبل انتظار الوحي وقال شمس الائمة
في اصوله وكان هذا الانتظار في حقه بمنزلة التامل في النص
المأول او الخفي في حق غيره قوله ومدة الانتظار
على ما يرجو نزوله الا ان يخاف الفوت في الحادثة لما
ذكر الشيخ تقدم الانتظار على الاجتهاد ولم يبين مدة الانتظار
اي مدة ينتظرها شرع الان يبين مدة الانتظار فقال
مدة انتظار الوحي على حسب ما يرجو النبي عليه السلام نزول
الوحي فاذا انقطع رجاؤه عن الوحي بان يخاف فوت الحادثة
فحينئذ لا ينتظر الوحي ويعمل برايه واجتهاده وقال
شمس الائمة السرخسي في اصوله ومدة الانتظار في ذلك
ان ينقطع طمعه عن نزول الوحي فيه بان كان يخاف
الفوت فحينئذ يعمل فيه بالراي ويبينه للناس فاذا اقر
على ذلك كانت حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي الى هنا
لفظ شمس الائمة رحمه الله ثم اعلم انا نذكر في هذا الباب
ما ذكره ابو بكر الرازي تكثيرا للفوائد وان طال الكتاب قال
في باب القول في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل كان يسن من
طريق الاجتهاد اختلف الناس في ذلك وقال قائلون
لم يكن النبي صلى الله عليه حكم في شيء من امر الدين الا من
طريق الوحي لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وقال اخرون جائز ان يكون النبي صلى الله عليه
قد جعل له ان يقول من طريق الاجتهاد فيما لا نص فيه وقال

ان صح

اخرون جائز ان يكون بعض سنته وحيا وبعضها الهاما وشيئا
يلقى في روعه كما قال صلى الله عليه ان الروح الامين نفث
في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله
واجملوا في الطلب وجوز ان يكون بعض ما يقوله ظنا
واستدلالا ورد الحوادث التي لا نص فيها الى نظائرها
من النصوص باجتهاد الراي قال ابو بكر الرازي وهذا
هو الصحيح عندنا والدليل على انه قد كان جعل له ان يقول
من طريق الاجتهاد قول الله عز وجل ولو ردوه الى الرسول
والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم عمومه
يقتضي جواز الاستنباط من جماعة المردود اليهم وفيهم النبي
عليه السلام ويدل عليه ايضا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والنبي صلى الله عليه من اجلهم ويدل عليه ما حكى
الله تعالى من قصة داود وسليمان ثم قال ففهمناها سليمان
وكلا اتينا حكما وعلما فظاهره يدل على ان حكمهما كان من طريق
الاجتهاد لانهما لو حكما من طريق النص لما خص سليمان بالفهم
فيها دون داود ويدل عليه ايضا ان درجة المستنبطين
افضل درجات العلوم الا ترى ان المستنبط اعلى درجة من
الحافظ غير المستنبط فلم يكن الله تعالى ليحرم نبيه افضل
درجات العلم التي هي درجة الاستنباط ويدل ايضا
قوله تعالى وشاورهم في الامر ولا تخلو المعنى فيه من ان
يكون مشاورته اياهم فيما نص له عليه تطييبا لنفوسهم او فيما
لا نص فامر بمشاورتهم ليقرب وجه الراي فيه وليزداد
بصيرة في رايه ان كان موافقا لرايهم والوجه الاول
لا معنى له ولا فائدة فيه لانه لا يجوز ان يشاورهم في ان
فرض الظهر اربع ركعات ولا في مائتي درهم خمسة دراهم

ولا في سائر ما فيه النصوص وقول القائل انه يكون تطييبا
لنفوسهم فلغو ساقط لانهم اذا علموا انه شاورهم في المنصوص
تطييبا لنفوسهم علموا انه لا فضيلة لهم فيه ولا فائدة فثبت
الوجه الثاني وايضا فقد شاور النبي صلى الله عليه اصحابه
في كثير من الامور التي تتعلق بالدين من امر الحروب وغيرها
الا ترى انه لما اراد النزول دون بدر قال له الحباب
بن المنذر ارأي رأيته يا رسول الله ام وحي فقال بل رأي
رأيته قال فاني ارى ان تنزل على الماء ففعل وشاور
النبي صلى الله عليه ابا بكر وعمر في اسارى بدر ورأى ان
يعطي المشركين في الخندق نصف ثمار المدينة وكتب
الكتاب فلما اراد ان يشهد فيه وحضر الانصار قالوا
يا رسول الله ارأي رأيته ام وحي قال بل رأي فقالوا فانا
لا نعطيهم شيئا وكانوا لا يطمعون فيها في الجاهلية ان
يأخذوا منها ثمرة الا قرى او شرى فكيف وقد اعزنا
الله تعالى بالاسلام وقال النبي صلى الله عليه وسلم
لعمر بن الخطاب ارأيت لو تمضمضت بماء اكان يفطرك
فكذلك القبلة وقال للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك
دين فقضيتيه اكان تجزي قالت نعم قال فدين الله احق
ولما اخبره عبد الله بن زيد بما رأى في امر الاذان امر بلالا
فاذن به من غير انتظار الوحي وكان ذلك على جهة الاجتهاد
وقد كان رسول الله يجتهد في الحروب احيانا من غير
مشاورة ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه
في حوادث الاحكام وجميع فعله في غالب رأيه فانزل الله تعالى
معاتبته قوله عز وجل عفا الله عنك لم اذنت لهم وقال تعالى
عبس وتولى ان جاءه الاعمى ونحو ذلك من الاي التي نبه

ها
اد
الله تعالى

١٤
اي سورة براءة الى المشركين

الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم فيه على موضع اغفاله وعاتبه
عليه ومما لم يعاتب عليه وامر بترك اجتهاده ان
النبي صلى الله عليه بعث براءة مع ابي بكر فاوحى الله عز وجل اليه
انه لا يؤدي عنك الا رجل منك فاخذها من ابي بكر ودفعها
الى علي ولما رجع من الخندق وضع السلاح فجاءه جبريل
عليه السلام فقال له ان الملائكة لم تضع اسلحتها بعد
وامره بالمضي الى بني قريظة وقد قيل ان خطأ آدم في اكل
الشجرة كان من طريق الاجتهاد فان قال قائل لو جاز
ان يقول النبي صلى الله عليه من طريق الاجتهاد لكان لغيره
من الصحابة مخالفته لان ما كان طريقه الاجتهاد فكل من
اداه اجتهاده الى شيء لزمه القول به وجاز له مخالفة غيره
فيه وفي اتفاق جميع المسلمين على وجوب التسليم له صلى الله عليه
فيما قاله وفعله دلالة على انه لا يقول الا وحيا وتنزيلا قيل
له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه غير ممتنع ان
النبي صلى الله عليه اذا قال قولا من طريق الاجتهاد فاغفل
موضع الصواب نبهه الله تعالى عليه بوحي من عنده وغير
جائز ان يخليه وموضع اغفاله كما قال الله عز وجل عفا الله
عنك لم اذنت لهم وكقوله عبس وتولى فاذا كان هذا سبيله
فغير جائز لاحد مخالفته والوجه الثاني ان هذا القائل
يوافقنا على ان الاجماع قد يكون من طريق الاجتهاد وقد ثبت
عندنا ذلك ايضا بالدلائل الصحيحة ثم اذا انعقد اجماع
اهل عصر من طريق الاجتهاد لم يجز لمن بعدهم ان يخالفهم
كذلك النبي صلى الله عليه يقول من طريق الاجتهاد
ويكون لاجتهاده مزية لا يجوز من اجلها لغيره ان يخالفه
واما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى

فيه صح
الأصح
عليه السلام صح

فان فيه جوابين احدهما انه اراد القرآن نفسه لانه قال
تعالى والنجم اذا هوى قيل في التفسير معناه القرآن اذا انزل
والجواب الثاني ان الاجتهاد لما كان مصدره عن الوحي
لان الله تعالى قد امره به ودل عليه جاز ان يقال ان ما اداه
اليه اجتهاده فهو عن وحي لانه قد اوحي اليه باستعمال الاجتهاد
فان قيل لو جاز له الاجتهاد لما توقف في كثير مما يسال
عنه ينتظر الوحي قيل له هذا لا يدل على ما ذكرت لانه جائز
ان يكون توقفه وانتظاره للوحي من جهة انه لم يتوجه له فيه
راي ولا غلبة ظن في شي بعينه فتوقف فيه ينتظر الوحي ويجوز
ان يكون قد كان يقوى طمعه في مثله ان ينزل عليه فيه
وحي فلم يعجل بالحكم فيه ويجوز ايضا ان يكون قد كان اوحي
اليه في ذلك الشي بعينه بان لا يستعمل الاجتهاد اذا سيل
عنه وينتظر الوحي والله اعلم الى هنا لفظ ابي بكر الرازي في
اصول فقهه **قوله** ومما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه
شرائع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة
له وهذا بيان المناسبة بين البابين ووجه تاخير هذا الباب
فلما كان الاصل عدم الاختلاف قدم ما ليس فيه اختلاف
على ما فيه اختلاف ولا يقال كيف ذكر الشيخ الضمير
الراجع الى الشرائع بالتذكير وحقه التانيث في قوله
اخرناه وفي قوله في كونه لانا نقول انه راجع الى ما في مما
يتصل ولفظه مذكر وان كان المراد منه الشرائع على تاويل
المذكور **قوله** وهذا باب شرائع من قبلنا
اي باب البيان في شرائع من قبل نبينا عليه السلام
من الانبياء عليهم السلام والشرائع جمع شريعة وهي
ما بين الله تعالى فعله من غير انكار قال في الغريبين قال

فكان حقه
التذكير كما
ذكر الشيخ
لا التانيث
ولم يتضح لبعض
الشارحين هذا
الوجه فجعل الضمير
راجعا الى الشرائع
صح

ابن عرفة الشرعة والشريعة سوا وهو الظاهر المستقيم
من المذاهب يقال شرع الله هذا اي جعله مذهبا ظاهرا ومنه
قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اي اظهر وبين
ولهذا سميت المشرعة والشريعة لانهما في مكان معلوم
من البحر والنهر يوتى ظاهرا معرو قال الى هنا لفظ الغريبين
قوله قال بعض العلما يلزمنا شرايع من قبلنا حتى
يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرائعنا وقال بعضهم
لا تلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم تلزمنا على
انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى منها
علينا من غير انكار او قصه رسول الله عليه السلام
من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا اعلم
ان في شرائع من قبلنا من الانبيا اختلافا بين العلما كما قال
الشيخ الا ان في بيانه نوع اشتباه فيزول ذلك ببيان
شمس الايمة السرخسي قال شمس الايمة اختلف الناس
في هذا الفصل على اقاويل فمنهم من قال ما كان شريعة
لنبي فهو باق ابدا حتى يقوم دليل النسخ فيه وكل من
ياتي فعليه ان يعمل به على انه شريعة ذلك النبي ما لم يظهر
ناسخه وقال بعضهم شريعة كل نبي تنتهي ببعث نبي اخر
بعده حتى لا يعمل به الا ان يقوم الدليل ببقائه وذلك ببيان
من النبي المبعوث بعده وقال بعضهم شرائع من قبلنا
يلزمنا العمل به على ان ذلك شريعة لنبينا فيما لم يظهر دليل
النسخ فيه ولا يفصلون بين ما يصير معلوما من شرائع من
قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم
من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان في القرآن او
السنة واصح الاقاويل عندنا ان ما ثبت بكتاب الله تعالى

على صح

انه كان شريعة من قبلنا او بيان من رسول الله عليه السلام
ان علينا العمل به على انه شريعة لنبينا ما لم يظهر ناسخه فاما
ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه
لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا ولا يعتبر فهم المسلمين
ذلك مما في ايديهم من الكتاب لجواز ان يكون ذلك من جملة ما غيروا
وبدلوا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله في اصوله وقال في
التقويم اختلف اهل العلم في شريعة من قبلنا فقال قائلون
الشريعة اذا ثبتت لنبي صلى الله عليه بقيت له كذلك ما لم تنسخ
وقال بعضهم تنتهي شريعته اذا بعث نبي اخر الا فيما لا يقبل
النسخ والتوقيت وقال بعضهم لا تنتهي وتبقى حقا ولكن شريعة
للنبي الذي بعث بعده والقول القصد ان ما حكى
الله تعالى من شرايع سائر الانبياء ولم يعقب بنسخ يلزمنا حقا
شريعة لرسول الله صلى الله عليه دون ما لم نحكه الى هنا
لفظ التقويم وقال صدر الاسلام في اصول فقهه شريعة
من سبق نبينا من الانبياء عليهم السلام لا تثبت الا بكتابنا
او بخبر نبينا صلى الله عليه وسلم ولا تثبت بقول الكفار ولا
بخبرهم لانهم غيروا كتابهم وبدلوا فلا تثبت بكتابهم ولا بقو لهم
وهم كفار لان قولهم غير مقبول في حقنا وكذلك لا تثبت بقول
من اسلم منهم لان قوله يبتنى على كتابهم او على قول الكفار
منهم فاذا ثبتت شريعة من قبلنا بكتابنا او بخبر نبينا ولم
تنسخ ولم تغير قال جميع الاشعرية والمعتزلة وبعض
اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي ان ذلك لا يلزم
امة محمد صلى الله عليه وان شريعة كل نبي تنتسخ بشريعة
من بعده الا ما قرره شريعة محمد صلى الله عليه واليه
مال الشيخ ابو منصور الماتريدي وقال بعض اصحاب

بكتابهم صح

ابي حنيفة

ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي بان شريعة ابراهيم
عليه السلام تلزم امة محمد وشريعة غيره لا تلزم وقال
عامة اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي ان ذلك يلزم امة
محمد صلى الله عليه الى هنا لفظ صدر الاسلام البزدوي وقال
شمس الائمة ايضا في اصوله وبين المتكلمين اختلاف في ان
النبي صلى الله عليه قبل نزول الوحي عليه هل كان متعبدا بشريعة
من قبله فمنهم من ابى ذلك ومنهم من توقف فيه ومنهم
من قال كان متعبدا بذلك ولكن موضع بيان هذا الفصل
اصول التوحيد فانما نذكر ههنا ما يتصل باصول الفقه الى
هنا لفظ شمس الائمة وقال صاحب المعتمد من المعتزلة
فاما كون نبينا صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل البعث بشريعة
من تقدمه فقد منع منه قوم وقال به قوم وتوقف
فيه اخرون وذكر قاضي القضاة ان الشيخ ابا هاشم
توقف فيه في بعض المواضع واختلفوا بعد النبوة فقال
قوم كان متعبدا بشريعة من قبله الا ما استثناه الدليل
وقال اخرون ما كان متعبدا بذلك واختلف من قال
كان متعبدا بذلك قبل النبوة وبعدها فقال قوم كان
متعبدا بشريعة ابراهيم وقال اخرون بل بشريعة موسى
عليه السلام قال والدلالة على انه لم يكن متعبدا قبل
البعثة انه لو كان متعبدا بذلك لكان يفعل ما تعبد به
ولو فعل ذلك لكان يخالط من ينقل ذلك الشرع من النصارى
وغيرهم ويفعل فعلهم وقد نقلت افعاله قبل البعثة وعرفت
احواله ولم ينقل انه كان يفعل ما كانت النصارى تفعله ولا
كان يخالطهم او يخالط غيرهم ويسالهم عن شرعهم قال
واحتج المخالف بانه قبل البعثة حج ويعتمر ويطوف بالبيت

ويعظمه ويذكي ويأكل اللحم ويركب البهائم وتحمل عليها وكل
ذلك لا يحسن الا شرعا الجواب انه لم يثبت انه حج
واعتمر قبل البعثة وتولى التذكية بنفسه ولا امر بها واما
اكل اللحم المذكى فيحسن في العقل لانه ليس فيه ضرر على احد
وفيه منفعة للآكل واما ركوب البهائم والحمل عليها فيحسن
في العقل عندنا لشيخ ابي هاشم لانه ضرر يؤدي الى نفع
اعظم منه وهو القيام بمصالحها وايصال النفع اليها واما
الطواف بالبيت فيحتمل ان يكون انما فعله ليتشاغل به كما
يتشاغل الانسان بالمشي ويستروح اليه اذا كان مفكرا واما
تعظيمه البيت فيحتمل ان يكون انما عظمه لان ابرهيم عليه السلام
عظمه والعقل يقتضي حسن تعظيم اماكن الانبياء وتمييزها
وتعظيم ما عظموه ما لم يثبت نسخه الى هنا لفظ المعتمد
وقال الغزالي في منخوله ان النبي صلى الله عليه قبل ان اوحي
اليه هل كان على شريعة رسول اجمعت المعتزلة على انه
لم يكن على شريعة رسول فانه يورث التنفير فان التابع لا
يكون متبوعا واختلف اصحابنا فمنهم من قال كان على شريعة
نبي فان الانسلال عن ربقة التكليف والخروج عن ضوابط
الشرائع يزري بمنصبه ثم اختلفوا فقيل كان على شريعة
نوح عليه السلام بدليل قوله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا وقيل كان على شريعة ابرهيم عليه السلام
بدليل قوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم الآية وقيل
على شريعة عيسى لانه الناسخ المتأخر ثم قال الغزالي
واما القاضي فقال اقطع بانه لم يكن على شريعة نبي اذ لو
كان لتواتر فان احوال الرجل العظيم في مثل هذا يتوفر
البواعث على نقله نعم كان على عقد التوحيد والمختار التوقف

فيه

فيه وما ذكره القاضي يعارضه انه لو كان منسلا عن التكليف
اربعين سنة متميزا عن اصناف الخلائق باجمعهم لتوفرت
البواعث على نقله فاذ لم ينقل هذا ولا ذاك توقفنا ولعل الله تعالى
قطع بواعث الخلق وطمس حالته والتحق هذا بمعجزاته الخارقة
للعادة ثم قال الشافعي في كتاب الاطعمة الرجوع
في استحلال الحيوانات الى النصوص وآثار الصحابة وان لم
يكن فالى استخباث العرب واستطابتها فان لم يكن فما صادف
حراما او حلالا في شرع من قبلنا ولم نجد ناسخا اتبعنا وعقد
هذا المذهب بالتعليل ان يقال نفس بعثة الرسل لا تتضمن
نسخ الشرائع اذ اصحاب الملل والشرائع ستة آدم ونوح
وابراهيم وموسى وعيسى ورسولنا صلوات الله عليهم فلا يبعد
في التظاهر على دين واحد فكان في زمن موسى الف نبي يحكمون
بالتوراة ولما لم ينقل من الرسول نص في نسخ شريعة من
قبلنا وقد عجزنا عن مآخذ شرعنا رجعنا اليه ثم اختلفوا
فيمن يتبع شريعته وردده بين نوح وابراهيم وعيسى كما ذكروه
في دين الرسول قبل النبوة والمختار ان لا رجوع الى دين واحد
من الانبياء اذ لو كان من مآخذ الشريعة لبين لنا رسول الله
كما بين القياس وغيره من المآخذ الى هنا لفظ المنخول
وقال صاحب القواطع يجوز ان يتعبد الله نبيه بشريعة من
قبله من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن
اتباعها وليس في وجود هذا او عدمه استبعاد او استنكار
لان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون
الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز ان
يكون مصلحة في زمان النبي الثاني دون الاول ويجوز ان
تكون مصلحة في زمان الاول والثاني واذا جاز هذا جاز ان

فنا

الشارع شه

كان في زمن
موسى الف
نبي يحكمون
بالتوراة

السلام

بط

١

تتفق الشرايع وتختلف فان قيل اذا جا الثاني بمثل
ما جا الاول لم يكن لبعثه واظهار المعجزة عليه فايدة لان
شريعته معلومة من غيره قلنا الله اعلم حيث يجعل
رسالاته لا يسال عما يفعل وهم يسالون على ان فيه فوايد
كثيرة منها انهما وان اتفقا في بعض الاحكام فيجوز ان
يختلفا في بعضه ومنها يجوز ان يكون الاول مبعوثا الى
قومه والثاني الى غيرهم ومنها ان تندرس شريعة الاول
فلا تعلم الا من جهة الثاني ومنها ان تحدث في الاول
بدع فيزيلها الثانية فعلم ان الامرين جايز الى هنا لفظ القوا
وذكر بعضهم في شرحه لفظ القواطع ولبس على المبتدئين
حيث لم يسنده الى صاحب القواطع **قوله** احتج
الاولون بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع ولانه ثبت حقيته
دينا لله تعالى ودين الله تعالى حسن مرضي عنده قال
تبارك وتعالى لا نفرق بين احد من رسله وقال مصدقا
لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فصار الاصل هو الموافقة
اي احتج القوم الاولون وهم الذين قالوا ما كان شريعة
لنبي فهو باق ابدا حتى يقوم دليل النسخ فيه بالمنقول والمعقول
اما الاول فقوله تعالى في سورة الانعام اولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده بيانه ان الله تعالى امر نبينا عليه السلام
بهدى الانبيا الذين ذكرهم والهدى يقع على الايمان
والشرايع جميعا الا ترى الى قوله تعالى اولئك على هدى
من ربهم بعد قوله تعالى هدى للمتقين الذين يومنون
بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون قد فسر
الهدى بالايمان والشرايع فكان الامر بالاقتدا بهدى

الانبيا

١٨

الانبيا امرا بالاقتدا في الايمان والشرايع جميعا فكان هذا
دليلا على بقا الشريعة الاولى الا اذا قام دليل النسخ واما
الثاني فهو ان ما كان شريعة لرسول فان حقيته ثابتة دينا
لله تعالى وما كان دينا لله تعالى كان حسنا مرضيا عنده وما
كان مرضيا عنده لا يخرج من كونه مرضيا ببعث رسول
آخر ما لم يتبدل المصلحة بورود الناسخ فدل ان الشريعة
الاولى يجب العمل بها ما لم يرد النسخ فكان الاصل هو الموافقة
الا ترى الى قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه
والمومنون كل آمن بالله وملايكته وكتبه ورسله لا نفرق
بين احد من رسله والا ترى الى قوله تعالى وانزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه
اي انزلنا اليك القران بالحق مصدقا لما تقدم من الكتب
السماويه ومهيمنا عليه شاهدا عليه قال في الغريبين
قوله تعالى ومهيمنا عليه قال بعضهم شاهدا وقيل رقيبا وقيل
مؤتمنا عليه وقال بعضهم هو من اسماء الله عز وجل القديمة
في الكتب وقال ابو العباس المبرد هو في معنى مؤتمن الا
ان الها ابدلت من الهمزة كما قالوا هرقت الما وارقته وقال
الزجاج في معاني القران وهذه الها التي في اقتده انما تثبت
في الوقف يبين بها كسرة الدال فان وصلت قلت اقتد قل
لا اسالكم قال ابو اسحق والذي اختاره ويختاره من
اثق بعلمه ان يوقف عند هذه الها وكذلك قوله كتابيه وحسابيه
وكذلك لم يتسنه وكذلك ماهيه وقال شمس الايمة السرخسي
في اصوله فاما الفريق الاول فقالوا صفة الاطلاق في الشي
تقتضي التابيد فيه اذا كان محتملا للتابيد فالتوقيت يكون
زيادة فيه لا يجوز اثباته الا بالدليل لم الرسول الذي كان

الحكم شريعة له لم تخرج من ان يكون رسولاً برسول آخر بعث
بعده فكذلك شريعته لا تخرج من ان تكون معمولاً بها
وان بعث بعده رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيه الا ترى
ان علينا الاقرار بالرسل كلهم والى ذلك وقعت الاشارة
في قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق
بين احد من رسله فكذلك ما ثبت شريعةً لرسول فما لم يظهر
ناسخه فهو بمنزلة ما ليس فيه احتمال النسخ في كونه باقياً
معمولاً به يوضحه ان ما ثبت شريعةً لرسول فقد ثبت الحقية
فيه وكونه مرضياً عند الله تعالى وبعث الرسل لبيان ما هو
مرضي عند الله فما علم كونه مرضياً قبل بعث رسول آخر
لا يخرج من ان يكون مرضياً ببعث رسول آخر واذا بقي
مرضياً كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وبهذا
تبين ان الاصل هو الموافقة في شرائع الرسل الا اذا ثبت
تغيير حكم بدليل النسخ الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال
في الميزان واما المعقول فهو ان ما نسب الى الانبياء عليهم السلام
من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة من قبلنا من الانبياء
عليهم السلام فهو الشارع للشرائع والاحكام قال الله تعالى
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً واذا كان كذلك وجب على
كل نبي الدعاء الى شريعة الله وتبليغها الى عباده قال تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الا اذا ثبت الانتساخ
فيعلم به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول
الى الثاني فاما مع بقائه شريعة لله تعالى ومع قيام المصلحة
والحكمة في البقاء لا يجوز القول بانتهائها بوفاة الرسول
المبعوث لاتيانها فيؤدي الى التناقض تعالى الله عن ذلك
الى هنا لفظ ميزان الاصول قوله وحجة اهل

المقالة الثانية بقوله الله تبارك وتعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجاً ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص
الا ترى انها كانت تحتمل الخصوص في المكان في رسولين بعثا
في زمان واحد في مكانين الا ان يكون احدهما تبعاً للاخر
كما قال في قصة ابراهيم عليه السلام فآمن له لوط وكما
كان هرون لموسى عليهما السلام فكذلك في الزمان ايضاً
فصار الاختصاص في شرائعهم اصلاً اي وحجة اهل
المقالة الثانية وهم الذين قالوا ان شريعة كل نبي تنتهي ببعث
نبي آخر بعده الا ان يقوم الدليل على بقائه بالمنقول والمعقول
اما الاول فقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً وهذا
نص واضح على ان كل نبي له شريعة على حدة فدل على ان
شريعته تنتهي بنبي بعده والا لا يكون لكل نبي شريعة
على حدة الا اذا قام الدليل على بقائه في شريعتنا كاصول
العبادات ونحوها واما الثاني فهو ان الاصل في شرائع
من قبلنا من الانبيا الخصوص بدليل ما قال البخاري
في صحيحه حدثنا محمد بن سنان قال حدثنا هشيم وحدثني
سعيد بن النضر قال اخبرنا هشيم قال اخبرنا سيار قال
حدثنا يزيد الفقير قال اخبرنا جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله
عليه
قال اعطيت خمساً لم يعطهن احد قبلي نصرت بالرعب
مسيرة شهر وجعلت لي الارض مسجداً وطهوراً فايما رجل
من امتي ادركته الصلاة فليصل واحلت لي الغنائم ولم تحل
لاحد قبلي واعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث الى قومه
خاصة وبعثت الى الناس عامة وهذا نص على ان الخصوص
هو الاصل في الشرائع المتقدمة فدل على انتهاء شريعة كل
نبي بنبي آخر بعده والا لا يكون الخاص خاصاً واوضح الشيخ

هذا المعنى بقوله الا ترى انها كانت تحتمل الخصوص في المكان
يعني ان شريعة من قبلنا كانت تختص بمكان دون مكان
كرسولين بعثا في مكانين تكون شريعة كل واحد منهما خاصة
بذلك المكان الذي بعث اليه حتى تجب العمل بشريعته على قومه
خاصة دون قوم الاخر كشعيب وموسى فان شعيبا
كان مبعوثا الى اهل مدين واصحاب الايكة وكان موسى
مبعوثا الى بني اسرائيل وكان شريعة كل منهما مختصة بقومه
الا اذا كان احدهما تبعا للاخر يدعو الى شريعته فحينئذ
الاختصاص في الشريعة بكل واحد من النبيين لا يثبت
كابراهيم ولوط فان لوطا كان تبعا له كما قال تعالى فامن له
لوط وكهرون فانه كان تبعا وردا لموسى عليهما السلام كما
قال تعالى فارسله معي ردا يصدقني وقال تعالى واجعل
لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري واشركه في
امري فلما ثبت جواز الاختصاص في الشريعة بحسب المكان
كما قلنا جاز الاختصاص ايضا بحسب الزمان بان يكون
شريعة كل واحد من الانبيا مختصة بزمانه فذلك على انتهاء
شريعة نبي ببعث نبي اخر بعده وقال شمس الائمة السرخسي
رحمه الله في اصول فقهه واما الفريق الثاني فقد استدلوا
بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وبقوله تعالى
وجعلناه هدى لبني اسرائيل فتخصيص بني اسرائيل بكون التوراة
هدى لهم يكون دليلا على انه لا يلزمنا العمل بما فيه الا ان يقوم
دليل يوجب العمل به في شريعتنا ولان بعث الرسل لبيان ما بالناس
حاجة الى بيانه فاذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث
رسول اخر لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لان
ذلك مبين عندهم بالطريق الموجب للعلم فمن هذا الوجه

يتبين

يتبين ان بعث رسول اخر دليل النسخ لشريعة كانت قبله
ولهذا جعلنا هذا كالنسخ فيما يحتمل النسخ دون ما لا يحتمل
النسخ اصلا ووصفا كالتوحيد واصل الدين الا ترى ان
الرسل لم يختلفوا في شيء من ذلك اصلا ولا وصفا ولا يجوز
ان يكون بينهم فيه خلاف ولهذا نقطع القول ببقاء شريعة
نبينا الى قيام الساعة لعلمنا بدليل مقطوع به انه لا نبي بعده
حتى يكون ناسخا لشريعته يوضحه ان الانبيا قبل
نبينا اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث
الى الناس كافة على ما قال عليه السلام اعطيت خمسا لم
يعطهن احد من الانبيا قبلي بعثت الى الاحمر والاسود وقد
كان النبي قبلي يبعث الى قومه الحديث فاذا ثبت انه قد كان
في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان
دون اهل مكان اخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى
علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل به على اهل زماننا دون
زمان اخر وان ذلك يكون منتهيا ببعث نبي اخر وقد كان
يجوز اجتماع نبيين في ذلك الوقت على ان يدعوا كل واحد منهما
الى شريعته فعرفنا انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث
اخرا يدعو الى شريعته ويامر باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة
من قبله فتعين الكلام في نبينا عليه السلام فانه كان يدعو
الناس الى اتباعه كما قال تعالى فاتبعوني يحببكم الله وانما كان
يامر بالعمل بشريعته فلو بقيت شرايع من قبلنا معمولا بها
بعد مبعثه لدعا الناس الى العمل بذلك ولكان يجب عليه ان
يعلم ذلك اصحابه ليتمكنوا من العمل به ولو فعل ذلك لنقل
الينا نقلا مستفيضا والمنقول الينا منعهم عن ذلك فانه روي
انه عليه السلام لما راى صحيفة في يد عمر رضي الله عنه

اهلم

في ذلك الوقت

سأله عنها فقال هي التوراة فغضب عليه السلام حتى احمرت
وجنتاه فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وبهذا اللفظ
ان الرسول المتقدم يبعث رسول آخر يكون كالواحد من
امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا وعليه دل كتاب
الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه
فأخذ الميثاق عليهم بذلك من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امته
من بعث آخرا في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا صلى الله
عليه وسلم فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وممن
تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس
ويتبعه الرجل الى هنا لفظ شمس الايمة رحمه الله **قوله**
واحتج اهل المقالة الثالثة بان النبي صلى الله عليه وسلم
كان اصلا في الشرائع وكانت شريعته عامة لكافة الناس
وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق
قال الله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
اي واحتج اهل المقالة الثالثة وهم الذين قالوا ان شرائع من
قبلنا يلزمنا العمل بها على انها شريعة لنبينا فيما لم يظهر
دليل النسخ فيه ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما من شرائع
قبلنا بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتابهم وبين ما ثبت
بيانه في القرآن او السنة قالوا لان نبينا هو الاصل في
الشرائع كلها لانها انتهت اليه الا ترى الى قوله تعالى ثم اورثنا
الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا والشيء الموروث المضاف
الى الوارث عين ما كان للمورث لا غيره فدل هذا على ان
شرائع من قبلنا تلزمنا على انها شريعة رسولنا الا فيما ورد

النسخ

قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين في سورة آل عمران يعلم تفسيره في الكشاف

النسخ كتحريم الاخوات والخمر والخنزير ونحو ذلك ومحاسن
الشريعة كالصلوة والطهارة والزكوة والصوم والحج والعدل
والانصاف وترك الظلم والكذب والغيبة والبهتان بعد
توحيد الله عز وجل ومكارم الاخلاق ما اشتمل عليه قوله
تعالى خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين
قال في الكشاف لما نزلت الآية سأل رسول الله عليه السلام
جبرئيل فقال لا ادري حتى اسأل ثم رجع فقال يا محمد
ان ربك امرك ان تصل من قطعك وتعطي من حرمك
وتعفو عمن ظلمك وعن جعفر الصادق امر الله نبيه بمكارم
الاخلاق وليس في القرآن آية اجمع لمكارم الاخلاق منها
الى هنا لفظ الكشاف وقيل مكارم الاخلاق في ثلثة من كملت
فيه فذلك الفتى اعطاء من حرمه ووصل من يقطعه والعفو
عمن اعتدى قال الشيخ حسام الدين في شرحه
لا يقال ان الانبياء كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في
حق شرائع النبيين قبله لانا نقول لا يلزم من كونهم
مقدمين كونهم اصولا كالسنة قبل الظهر فكان الانبياء كلهم
بمنزلة المؤسسين لقاعدته فكان هو اصلا في الشرائع
قوله ورأى رسول الله عليه السلام في يد عمر
صحيفة فقال ما هي فقال التوراة فقال امتهوكون انتم
كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي وجه الاستدلال بالحديث ان الشيخ
قال اولا ان النبي عليه السلام كان اصلا في الشرائع واستدل
على ذلك بهذا الحديث بيانه ان قوله لو كان موسى حيا لما
وسعه الا اتباعي يدل على ان نبينا هو الاصل وغيره متبع
له بمنزلة واحد من امته يؤيده قوله تعالى ثم جاءكم رسول

كونهم صح

المتهوك المتحير والساقط في هوة الردى والتهوك التهور والوقوع في الشيء بغير مبالاة قاموس

مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه وقال ابو عبيد
في غريب الحديث في حديث النبي صلى الله عليه حين اتاه عمر
فقال انا نسمع من احاديث من يهود وتعجبنا افترى ان نكتب
بعضها فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى
لقد جئتكم بها بيضاء نقية لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي
قال حدثناه هشيم قال اخبرنا مجالد عن الشعبي عن جابر
ابن عبد الله عن النبي عليه السلام وتفسير هذا الحديث في
حديث آخر قال حدثنا معاذ عن ابن عون عن الحسن يرفعه
نحو ذلك قال ابن عون فقلت للحسن ما متهوكون قال متحيرون
قال ابو عبيد يقول امتحيرون انتم في الاسلام لا تعرفون
دينكم حتى تاخذوه من اليهود والنصارى فمعناه انه كره
اخذ العلم من اهل الكتاب واما قوله لقد جئتكم بها بيضاء نقية
فانه اراد الملة الحنيفية فلذلك جاء التانيث كقوله عز وجل
وذلك دين القيمة انما هي فيما يفسر الملة الحنيفية الى هنا
لفظ ابي عبيد ثم الشيخ اورد هذا الحديث في احتجاج
الفرقة الثالثة والقاضي ابو زيد وشمس الائمة السرخسي
اورداه في احتجاج الفرقة الثانية فذاك انسب لان ظاهره
يدل على ان كل نبي له شريعة ولكنا ذكرنا وجه ايراد الشيخ
قوله فصار الاصل الموافقة والالفة لكن بالشرط
الذي قلنا وهذا يتعلق بقوله وكان وارثا لما مضى يعني ان
رسولنا لما كان وارثا لما مضى كان الاصل الموافقة بين
شريعتنا وشريعة من قبلنا لان الارث انما يكون في عين
ما كان للمورث لكن الموافقة بشرط ان يكون الشريعة
المتقدمة شريعة لنبينا قوله ومعروف لا ينكر
من فعل النبي صلى الله عليه العمل بما وجده صحيحا فيما سلف

من الكتب غير محرف الا ان ينزل وحي بخلافه يعني ان فعل
النبي صلى الله عليه بما وجده صحيحا غير محرف في الكتب السالفة
معروف مشهور بحيث لا ينكره منكر كما عمل بحكم التوراة في
رجم اليهوديين اللذين زنيا فدل ذلك على ان شريعة من
تقدمنا شريعة لنبينا عليه السلام الا اذا ورد نص ناسخ بخلافه
فحينئذ لا يكون شريعة لنا واصله ما روى ابو داود في السنن
وقال حدثنا محمد بن العلاء قال حدثنا ابو معاوية عن
الاعمش عن عبد الله بن مرة عن البراء بن عازب قال مر
على النبي عليه السلام بيهودي محمم فدعاهم فقال هكذا تجدون
حد الزاني قالوا نعم فدعا رجلا من علمائهم فقال نشدتك بالله
الذي انزل التوراة على موسى اهكذا تجدون حد الزاني في
كتابكم فقال اللهم لا ولولا انك نشدتني بهذا لم اخبرك نجد
حد الزاني في كتابنا الرجم ولكنه كثر في اشرافنا فكنا اذا اخذنا
الرجل الشريف تركناه واذا اخذنا الضعيف اقمنا عليه الحد
فقلنا تعالوا فنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع
فاجتمعنا على التحميم والجلد وتركنا الرجم وقال رسول الله
عليه السلام اللهم اني اول من احيى امرك اذ اماتوه فامر به فرجم
وقال شمس الائمة في اصوله والفريق الثالث استدلوا بهذا
الكلام ايضا يعني بان الرسول المتقدم ببعث رسول آخر
يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا
ولكن بطريق ان ما كان شريعة لمن قبلنا يصير شريعة
لنبينا ومن تقدم في العمل به يكون متبعا له وفي حكم العامل
بشريعته من هذا الوجه فان الله تعالى قال ملة ابيكم
ابراهيم وقال ذو الجلال وهو محسن واتبع ملة ابراهيم
حنيفا وما يكون منتهيا منسوخا لا يكون متبعا فبهذه

قل صدق الله فاتبعوا ملة ابرهيم صح

النصوص يتبين انه متبع وانه ملة ابراهيم فلم يبق طريق سوى
ان نقول قد صار ذلك شريعة لنبينا عليه السلام ووجب على
الناس العمل به بطريق انه شريعة له حتى يقوم دليل نسخه في شريعته
الا ترى انه قد اجتمع نبيان في وقت واحد وفي مكان واحد
ممن كان قبلنا على ان كان احدهما تبعا للآخر نحو هرون مع
موسى ولوط مع ابراهيم كما قال تعالى فآمن له لوط فكانت
الشريعة لاحدهما والآخر نبي مرسل وهو مامور باتباعه
والعمل بشريعته ولا يجوز القول باجتماع نبيين في وقت واحد
ومكان واحد على ان يكون لكل واحد منهما شريعة تخالف
شريعة الآخر في وقت من الاوقات واستدلوا على ذلك
بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ومعلوم
ان الهدى في اصل الدين واحكام الشرع جميعا فان قيل
المراد به الامر بالاقتداء بهم في اصل الدين فانه مبني على ما تقدم
من قوله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا الى قوله وتلك حجتنا
آتيناها ابراهيم الى قوله اولئك الذين هدى الله قلنا الدليل
عليه انه قد كان في المذكورين من لم يكن نبيا فانه قال
تعالى ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم ومعلوم ان الامر بالاقتداء
في احكام الشرع لا يكون في غير الانبياء وانما يكون ذلك
في اصل الدين ولانه قد كان في شرائعهم الناسخ والمنسوخ
فالامر بالاقتداء بهم في الاحكام على الاطلاق يكون امرا
بالعمل بشيئين مختلفين متضادين وذلك غير جائز قلنا
في الآية تنصيص على الاقتداء بهم وذلك يعم اصل الدين
واحكام الشرع الا ترى الى قوله تعالى الم ذلك الكتاب
لا ريب فيه هدى للمتقين انه يدل لنا على ان الهدى كل ما يجب
الاتقاء فيه وما يكون المهتدي فيه متقيا وقال تعالى

قتدا

انا انزلنا

انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والحكم
انما يكون بالشرائع ولما سئل مجاهد عن سجدة ص قال
سجدها داود وهو ممن امر نبيكم بان يقتدي به وتلا قوله
فبهداهم اقتده فبهذا تبين ان هذا امر مبتدا غير مبني على سبق
فعمومه يتناول اصل الدين والشرائع قوله فيها ناسخ ومنسوخ
قلنا وفي شريعتنا ايضا ناسخ ومنسوخ ثم لم يمنع ذلك اطلاق
القول بوجوب الاقتداء برسول الله عليه السلام في شريعته
وقوله قد كان فيهم من ليس بنبي لا كذلك فقد الحق به من
البيان ما يعلم به ان المراد الانبياء وهو قوله واجتبيناهم
وهديناهم الى صراط مستقيم اولئك الذين آتيناهم الكتاب
مع ان الامر بالاقتداء يعلم انه لا يتناول الا من يعلم انه مرضي
الطريقة مقتدى به من نبي او ولي والاولياء على طريقة الانبياء
ومعلوم انه ما امر بالاقتداء بهم في دعاء الناس الى شرائعهم
وانما امر بذلك على ان يدعو الناس الى شريعته فعرفنا بهذا
ان ذلك كله صار شريعة له بمنزلة الملك ينتقل من المورث الى
الوارث بعدما كان مضافا الى المورث في حيوته والى ذلك
وقعت الاشارة في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا فاما قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
فقد عرفنا يقينا انه ليس المراد به المخالفة في المنهاج في الكل
بل ذلك مراد في البعض وهو ما قام الدليل فيه على انتساخه
وقوله هدى لبني اسرائيل لا يدل على انه ليس بهدى لغيرهم
كقوله هدى للمتقين والقرآن هدى للناس اجمع والدليل عليه
دعاء رسول الله بالتوراة وطلب حكم الرجم منه للعمل وقوله
عليه السلام انا احق من احيى سنة اماتوها فان احياء سنة
اميتت يكون بالعمل بها فعرفنا ان التوراة هدى لبني اسرائيل

ماص

في العمل بشرائعهم
فبهذا تبين ان المراد
هو الامر بالاقتداء
بالانبياء صح

ولغيرهم وايد جميع ما ذكرنا قوله مصدقا لما بين يديه من الكتاب
ومهيمنا عليه ولا معنى لذلك سوى ان ما فيه يصير شريعة
لنبيّنا بما أنزل عليه من الكتاب الا ما ثبت نسخه الى هنا لفظ
شمس الائمة رحمه الله **قوله** فثبت ان هذا هو الاصل
الا ان التحريف من اهل الكتاب كان امرا ظاهرا وكذلك الحسد
والعداوة والتلبيس كثير منهم ووقعت الشبهة في نقلهم
فشرطنا فهذا ان يقص الله او رسوله من غير انكار احتياطا
في باب الدين وهو المختار عندنا من الاقوال بهذا الشرط
الذي ذكرناه قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال
تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا شرع الشيخ
الآن يذكر ما هو المختار عنده من الاقوال في شرائع من
قبلنا وهو ان ما نص الله تعالى عليه او رسوله من غير انكار
عليه يلزمنا على انه شريعة لرسولنا لا ما نقل اهل الكتاب
او فهم المسلمون من كتابهم بلا نص من الله او الرسول بيان
كلام الشيخ اي فثبت بما ذكرنا من التقرير ان هذا الذي
قلنا من الموافقة بين شريعتنا وشريعة من قبلنا هو الاصل
لكن لما كان التحريف ظاهرا من اهل الكتاب كما قال الله تعالى
يحرفون الكلم عن مواضعه وكذلك الحسد منهم ظاهر كما قال
تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وكذلك
العداوة منهم ظاهرة كما قال تعالى لتجدن اشد الناس عداوة
للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا وكذلك تلبيسهم ظاهر كما
قال يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم
خبالا ويلبسون ايضا ويقولون قال موسى شريعتي عليكم
مؤبدة ما دامت السموات والارض فمن دعا الى نسخها فاقتلوه
هكذا نقله ابو الحسن الاشعري في كتابه قلنا وقعت الشبهة

اي في كتابه الذي سماه الاشارات في اصول الدين

في نقلهم

في نقلهم للامور التي ذكرناها فلم نعتمد عليه فشرطنا في لزوم شريعتهم
علينا على انها شريعتنا ان يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار
احتياطا في امر الدين والاحتياط حفظ النفس والاحتراز عن
الوقوع في المأثم بهذا الشرط الذي ذكرناه وهو ان شريعتهم شريعتنا
ثم استدل الشيخ على ان شريعتهم تلزمنا على انها شريعتنا والاصل
الموافقة فيهما بالآيتين وهما قوله ملة ابيكم ابرهيم اي اتبعوها وقوله
فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا فيه دليل على ان هذه الشريعة ملة
ابراهيم وقد كانت حقا فبقيت كذلك وصارت لرسول الله عليه السلام
كالمال الموروث مضافا الى الوارث للحال وهو عين ما كان
للميت لا ملك آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهي بالموت الى من
خلفه فكذلك الشريعة في حق الانبياء ودل عليه قوله ثم جاءكم
رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فقوله مصدق دليل على
بقاء تلك الشريعة حقا وقوله لتؤمنن به دليل على صيرورة الشريعة
شريعة للآخر منهم كذا قال القاضي ابو زيد **قوله** فعلى
هذا الاصل تجري هذا الفصل اي على الموافقة تجري فصل شرائع
من قبلنا قال شمس الائمة السرخسي في اصوله وهذا القول
هو الصحيح اي لزوم شريعة من قبلنا ايانا الا انه قد ظهر من
اهل الكتاب الحسد واظهار العداوة مع المسلمين فلا يعتمد قولهم
فيما يزعمون انه من شريعتهم وان ذلك قد انتقل اليهم بالتواتر ولا
تقبل شهادتهم في ذلك لثبوت كفرهم وضلالتهم فلم يبق لذلك
طريق سوى نزول القرآن به او بيان الرسول له فما وجد
فيه هذا الطريق فعلينا فيه الاتباع والعمل به حتى يقوم دليل
النسخ وايد ما ذكرنا قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الظالمون ومعلوم انهم ما كانوا يمتنعون من العمل باحكام
التورية وانما كانوا يمتنعون من العمل به على انه شريعة لرسولنا

لثبوت صح

هم الكافرون فاولئك صح

طريق صح

فانهم كانوا لا يقرون برسالته وقد سماهم الله كافرين ظالمين
ممتنعين من الحكم بما انزل الله ولذلك قال تعالى وليحكم
اهل الانجيل بما انزل الله فيه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون وانما سماهم فاسقين لتركهم العمل بما في الانجيل
على انه شريعة محمد عليه السلام فبهذا يتبين ان ذلك كله قد صار
شريعة لنبينا عليه السلام وانه يجب اتباعه والعمل به على
انه شريعة نبينا وفي قوله وكيف يحكمونك وعندهم التوراة
فيها حكم الله تنصيص على انه معمول به وقال تعالى شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين والدين
اسم لكل ما يدان الله به فيدخل الاحكام في ذلك ويظهر
ان ذلك كله قد صار شريعة لنبينا عليه السلام فيجب
اتباعه والعمل به الا ان يقوم دليل النسخ فيه الى هنا لفظ
شمس الائمة رحمه الله قوله واحتج محمد رحمه
في تصحيح المهاياة والقسمة بقول الله تعالى ونبئهم ان
الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
فاحتج بهذا النص لاثبات الحكم به في غير المنصوص عليه مما
هو نظيره ومن في مما لبيان غير المنصوص عليه وفي بعض
النسخ بما هو نظيره ويكون الباء للظرفية كقولك جلست بالمسجد
ويكون على الوجه قوله بما هو نظيره بدلا من قوله في غير المنصوص
عليه وغرض الشيخ من بيان احتجاج محمد بالايتين بيان
ان المذهب في شرايع من قبلنا هو الذي اختاره وهو ان شرايع
من قبلنا تلزمنا على انه شريعتنا اذا قص الله او رسوله من
غير انكار لانه لو لم يكن المذهب كذلك لم يحتج محمد في جواز
القسمة والمهاياة بالايتين لانهما وردتا في شريعة صالح
عليه السلام والاية الاولى وهي قوله تعالى ونبئهم ان الماء

قسمة بينهم كل شرب محتضر في سورة القمر والشرب النصيب
من الماء اي كل نصيب من الماء يحضره صاحبه في يومه والمراد
من القسمة ما ذكر في سورة الشعراء وهو قوله تعالى هذه
ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ولا تمسوها بسوء فياخذكم
عذاب يوم عظيم قال الشيخ بيانا لغرضه فاحتج بهذا النص
اي احتج محمد بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم لاثبات
مثل ذلك الحكم الثابت بالنص في شريعة من قبلنا بمعناه في
شريعتنا في غير المنصوص الذي هو نظير المنصوص عليه
والمهايات عبارة عن قسمة المنافع والتهايؤ قد يكون من حيث
المكان كالدار الكبير يسكن احد الشريكين ناحية منها
والاخر ناحية اخرى وقد يكون من حيث الزمان بان ينتفع
احدهما بالعين مدة والاخر مدة كالدار والارض ونحو ذلك
مما يحتمل القسمة واما فيما لا يحتمل القسمة كالدابة الواحدة والعبد
الواحد لا يتاتى القسمة الا من حيث الزمان ومسائل المهاياة
مستوفى في بيانها في غاية البيان في كتاب القسمة في فصل المهاياة
قال في المغرب المهيئة الحالة الظاهرة للمتهيئ والتهايؤ
تفاعل منه وهو ان يتواضعوا على امر فيتراضوا به وحقيقته
ان كلا منهم يرضى بحالة واحدة ويختارها يقال هاياه فلان
فلانا وتهايئا القوم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله
والدليل على ان المذهب هذا ان محمدا رحمه الله قد استدل
في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهاياة في الشرب
بقوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وبقوله هذه ناقة لها
شرب ولكم شرب يوم معلوم وانما اخبر الله ذلك عن
صالح ومعلوم انه استدل به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك
الحكم شريعة لنبينا واستدل ابو يوسف على جريان القصاص

بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس وبه كان يستدل الكرخي على جريان القصاص
بين الحر والعبد والمسلم والذمي والشافعي لا لاختلافنا في
هذا وقد استدل برجم النبي عليه السلام اليهوديين بحكم
التوراة كما نص عليه بقوله انا احق من احيى سنة اماتوها
على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة
لنبينا ونحن لا ننكر ذلك ايضا ولكنا نقول بانتساخ ذلك
بطريق زيادة شرط الاحصان لايجاب الرجم في شريعتنا
ومثل هذه الزيادة حكمها النسخ عندنا الى هنا لفظ شمس الائمة

قوله وما يقع به ختم باب السنة باب
متابعة اصحاب النبي صلى الله عليه وانما جعل متابعتهم ختم
باب السنة لاحتمال انهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه
ولما كان امر متابعتهم بناء على احتمال السماع من رسول الله
عليه السلام وقع مؤخرا من الذي وقع السماع فيه قطعا
بلا احتمال **قوله** قال ابو سعيد البردعي تقليد
الصحابي واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا
مشايخنا وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احد منهم ومنهم
من فصل في التقليد فقلد الخلفاء رضي الله عنهم وامثالهم
اختلف العلماء في تقليد الصحابي قال ابو سعيد احمد
ابن الحسين البردعي تقليد الصحابي واجب فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك يترك به القياس وقال الكرخي
لا يقلد فيما يدرك بالقياس ويقلد فيما لا يدرك بالقياس
ومن مشايخنا من قال بالتفصيل في التقليد فقال
يقلد الخلفاء الراشدون ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم

وامثالهم

وامثالهم من فقهاء الصحابة كابن مسعود وابن عباس وابن
عمر وغيرهم ممن هو معناهم وعن الشيخ ابي منصور الماتريدي
عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل
الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه
فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب ترجيح قول البعض بالدليل
قال صاحب الميزان وهو الاصح وعن الشافعي روايتان
قال صاحب القواطع قال الشافعي في القديم يجوز تقليد
الصحابي فيما لم يخالفه فيه غيره وقال في الجديد لا يجوز
وقال فخر الدين الرازي الحق ان قول الصحابي ليس بحجة
وقال في ميزان الاصول صورة المسألة اذا ورد عنه قول
في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما
لا يقع به البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما يشتهر
عادة ولم يظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من
الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من حقها
الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم
الكل او يشتهر مثلها في الخواص ولم يظهر الخلاف من غيره
فيه فهذا اجماع يجب العمل به على ما ذكر في فصل الاجماع الى هنا
لفظ الميزان وروي عن مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه مثل قول ابي سعيد وابو سعيد احمد بن الحسين تلميذ
ابي علي الدقاق الرازي صاحب كتاب الحيض وهو تلميذ موسى
بن نصر الرازي وهو تلميذ محمد بن الحسن وكان ابو سعيد
البردعي يروي عن ابي خازم القاضي عن عيسى بن ابان عن
محمد بن الحسن رضي الله عنهم وابو سعيد البردعي استاذ
ابي الحسن الكرخي وابي طاهر الدباس وابي عمرو الطبري
وكان ابو سعيد البردعي ناظر داود الاصفهاني الفقيه

ببغداد في مسئلة ام الولد وكان يقول داود بتيقننا لجواز
بيعها قبل الولادة وشككنا في الحرمة اذ بيعها فيبقى ما كان
على ما كان فبهت داود فبعد ذلك فسخ ابو سعيد عزم
الحج واقام ببغداد فقال نشر العلم فريضة علي والحج ليس
بفريضة علي يعني لعدم الاستطاعة ثم ان ابا سعيد رأى
ليلة من الليالي في النوم قائلا يقرأ فاما ما ينفع الناس
فيمكث في الارض واما الزبد فيذهب جفاء فاستيقظ من
منامه فقال كان داود دمات فدق ولده بابه فقال
ان داود مات وقال ابو بكر الجصاص الرازي في اصوله
في باب القول في تقليد الصحابي اذا لم يعلم خلافه قال كان
ابو الحسن الكرخي يقول كثيرا مما ارى لابي يوسف في
اضعاف مسائله يقول القياس كذا الا اني تركته للاثر وذلك
الاثر قول صحابي لا يعرف عن غيره من نظرائه خلافه
قال ابو الحسن فهذا يدل من قوله دلالة بينة انه كان
يرى تقليد الصحابي اذا لم يعرف خلافه من اهل عصره اولى
من القياس قال ابو الحسن اما انا فلا يعجبني هذا المذهب
قال ابو الحسن واما ابو حنيفة فلا يحفظ ذلك انما الذي
يحفظ عنه انه قال اذا اجتمعت الصحابة على شيء سلمناه لهم
واذا اجتمع التابعون زاحمناهم قال ابو بكر الرازي وقد
يوجد نحو ما ذكر عن ابي يوسف في كتب الاصول ايضا وقد
قال اصحابنا ان القياس فيمن اغمي عليه وقت صلاة ان
لا قضاء عليه الا انهم تركوا القياس لما روي عن عمار انه اغمي عليه
يوما وليلة فقضى فتركوا القياس لفعل عمار وكان ابو عمرو الطبري
يحكي عن ابي سعيد البردعي ان قول الصحابي حجة يترك له القياس
اذا لم يعلم عن احد من نظرائه خلافه قال وكان يحتج فيه

فقال ابو سعيد تيقنا بعدم جواز بيعها قبل الولادة فيما اذا كان الولد في بطنها وشككنا في جواز بيعها فيبقى ما كان على ما كان صح

عدم صح

لم

عنه صح

س

ان قياس

بان قياس الصحابي ارجح من قياسنا واقوى لعلمهم باحوال
المنصوصات بمشاهدة النبي صلى الله عليه وكان بمنزلة خبر
الواحد عن النبي عليه السلام في كونه مقدما على القياس مع
عدم العلم بوقوع تحريره كذلك اجتهاد الصحابي لما كان اقوى
من اجتهادنا وجب ان يكون مقدما على رأينا قال وايضا
فانه جائز ان يكون قاله نصا وتوقيفا وجائز ان يقوله
اجتهادا فصار له بهذه المزية في لزوم تقليده وتنزل قولنا
لقوله الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله **قوله** وقد
اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب اي في باب تقليد الصحابي
والتقليد متابعة الرجل غيره من غير نظر واستدلال
كانه يقلد ما يقوله غيره كالقلادة في عنقه يعني ان مسائل
اصحابنا المتقدمين ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله
مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على وجوب
التقليد وتقديم قوله على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس
بيانه فيما ذكر من المسائل عقيب هذا قال القاضي ابو زيد
وليس عن اصحابنا المتقدمين مذهب ثابت والمروي عن
ابي حنيفة اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون
زاحمناهم لانه كان منهم فلا يثبت لهم بدونه اجماع الى هنا
لفظ التقويم **قوله** فقال ابو يوسف ومحمد ان اعلام
قدر راس المال ليس بشرط وقد روي عن ابن عمر خلافه يعني
ان تسمية راس المال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط عندهما
وقال ابو حنيفة شرط اذا كان العقد يتعلق على مقداره
بيانه فيما قال الحاكم في الكافي فان كان راس المال
دراهم غير معلومة فالسلم فاسد لانهما ان تراداه لم يدر
ما يرد عليه او وجد فيه درهما زيفا لم يدر ما هو من الثمن

بعض

في قول ابي حنيفه وقال ابو يوسف ومحمد هو جائز وان
كان راس المال ثوبا فهو جائز في قول ابي حنيفه وان لم تعلم
قيمته الى هنا لفظ الكافي وجه قولهما انه تعين بالاشارة
فلا حاجة الى الوزن كما لو عقد البيع به ولابي حنيفه ان الاصل
في السلم ان لا يجوز لكونه بيع المعدوم وانما جاز عند انتفاء
الغرر من كل وجه فاذا بقي نوع غرر بقي الامر على ما كان في
الاصل وهو عدم الجواز وتحقيق المسئلة مر في غاية البيان
قال شمس الايمه السرخسي في شرح الكافي ومذهب ابي حنيفه
مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما ذكره في كتاب الصلح الى هنا لفظ
شمس الايمه **قوله** وقال ابو حنيفه وابو يوسف في
الحامل تطلق ثلثا للسنة وقد روي عن جابر وابن مسعود
خلافه قال الحاكم الشهيد في الكافي واذا اراد الرجل
ان يطلق امراته وهي حامل طلقها متى شاء واحدة وبعد شهر اخرى
وبعد شهر اخرى واجلها ان تضع حملها وهذا قول ابي حنيفه
وابي يوسف وقال محمد طلاق سنة الحامل واحدة لا نقع
عليها وهي حامل للسنة اكثر من واحدة بلغنا ذلك عن ابن
مسعود وجابر ابن عبد الله والحسن البصري وهو قول زفر
الى هنا لفظ الكافي وقولهما قياس على الايسة والصغيرة
مر بيان المسئلة في غاية البيان والشيخ قدم جابرا في الذكر
على ابن مسعود وحقه التاخير عن ابن مسعود **قوله**
وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك انه ضامن
وروينا ذلك عن علي رضي الله عنه وخالف ذلك ابو حنيفه
بالراي قال الشيخ ابو الحسن الكرخي في مختصره المشترك
القصار والصباغ والخياط والصائغ وكل من يستحق الاجر
بعمله دون تسليم نفسه ثم قال الكرخي الاجير الخاص من

ص

استحق

استحق الاجر بالوقت دون العمل وذلك كرجل استاجر رجلا
ليخدمه شهرا بخمسة دراهم او كل شهر بخمسة دراهم او ليقصر
معه او ليخيط معه او ليعمل عملا من الاعمال سماه كل شهر
بكذا او كل يوم بكذا وكذا او كل سنة بكذا وكذا فهذا هو الخاص
الى هنا لفظ الكرخي وقال الكرخي ايضا فاذا سلم اليه ما
استوجر عليه وقبضه فهو امانة في يده عند ابي حنيفه وزفر
والحسن بن زياد وهو قول حماد بن ابي سليمان وقال
ابو يوسف ومحمد هو مضمون عليه بالقبض ان هلك في يده او
تلف بوجه من الوجوه ضمنه الا ان يكون من شيء غالب لا يتحفظ
من مثله مثل حريق غالب او عدو مكابر او سارق كذلك
الى هنا لفظ الكرخي في مختصره وجه قولهما ما روي في
شرح الكافي ان عمر بن الخطاب كان يضمن الصناع ما افسدوا
من متاع الناس او ضاع على ايديهم وروي ان عليا كان
يضمن الخياط والقصار ومثل ذلك من الصناع احتياطا
للناس ان يضيعوا اموالهم وهذا كان من رايه بديا ثم رجع
عنه كذا ذكر شيخ الاسلام الاسبيجابي في اول كتاب
الاجارات ولان الحفظ يجب عليه بعقد الاجارة كالعمل
ثم العمل مضمون عليه ولهذا يضمن ما جنت يده كالدق فكذا
الحفظ بخلاف الاجير الوحد فانه لا يضمن ما جنت يده ايضا لان
الواجب عليه تسليم النفس لا العمل وجه قول ابي حنيفه
رضي الله عنه ما روى محمد في كتاب الاثار عن ابي حنيفه
عن حماد عن ابراهيم ان شريحا لم يضمن اجيرا قط الى هنا لفظ
كتاب الاثار وكان يحكم شريح بحضرة الصحابة والتابعين
من غير نكير فحل محل الاجماع وروى محمد ايضا في كتاب
الاثار عن ابي حنيفة عن بشر او بشير شك محمد عن ابي

وكذا صح

ص

في شرح الكافي صح

حنيفه

لم صح

ابي جعفر محمد بن علي ان علي بن ابي طالب كان لا يضمن القصّار
ولا الصائغ ولا الحائك ولان العين امانة في يده والامين
لا يضمن بلا خيانة فلا يضمن وقال شيخ الاسلام الاسبيجابي
في شرح الكافي قبيل باب الرجل يستصنع الشيء كانت المسئلة
مختلفا فيها بين الصحابة والتابعين فابو حنيفة رجح اقوال
البعض على البعض فعلم من هذا ان ابا حنيفة ما خالف عليا
رضي الله عنه بمجرد رايه بل اخذ بقول على المرجوع اليه وفيما ذكر
الشيخ نظر والبلخي يعرف في غاية البيان **قوله** وقد
اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقالوا في اقل
الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وروا ذلك عن انس
وعثمان بن ابي العاص الثقفي رضي الله عنهما يعني لا خلاف فيما بين
اصحابنا فيما لا يدرك بالقياس ان الصحابي يقلد فيه وهذا
قالوا ان اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام عملا بما روي
عن انس وعثمان بن ابي العاص قال الكرخي في مختصره حدثنا
نصر بن القسم قال حدثنا ابو همام قال حدثنا شيخ عن الثوري
عن الجلد بن ايوب عن معوية بن قرة عن انس قال الحيض
عشرة ايام فما زاد فهي استحاضة وقال الكرخي ايضا وحدثنا
نصر قال حدثنا ابو همام قال حدثنا مخلد بن حسين وابن علية
عن الجلد بن ايوب عن معوية بن قرة عن انس قال الحيض
ثلث اربع خمس ست ثمان تسع عشر فما زاد فهي استحاضة
وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي روي
عثمان بن ابي العاص وانس في الحيض ان اقله ثلثة واكثره عشرة
وما بعد ذلك فهو استحاضة والمقادير التي هي حقوق الله تعالى
لا سبيل الى معرفتها الا من طريق التوقيف لانها لا تؤخذ
من طريق المقاييس ولا موكولة الى الاجتهاد كاعداد ركعات

ض

انه صح

هي صح

الصلوة

الصلوة والحدود ونحوها فعلمنا انهم لم يقطعوا بها الا من جهة
التوقيف وهذا اصل قد اعتبره اصحابنا في نظائر هذه المسائل
نحو ما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه في ان لا مهر
اقل من عشرة دراهم وتقديره فرض القعدة في آخر الصلوة
عقدا بالتشهد وعلى انا لا نعلم من احد من الصحابة خلاف
ذلك ودليل آخر وهو ان ما كان سبيله من المقادير
لا دلالة على اثباته من طريق المقاييس والاجتهاد وانما طريق
اثباته التوقيف او الاتفاق فلما حصل الاتفاق في كون
الحيض ثلثة ايام وعشرة اثبتناهما ولما اختلفوا فيما دون
الثلاث واكثر من عشرة لم نثبته لعدم التوقيف والاتفاق
فيه الى هنا لفظ ابي بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي
وقال ايضا في اصول فقهه وكان ابو الحسن يرى قبول
قول الصحابي لانها في المقادير التي لا سبيل الى اثباتها من
طريق المقاييس والاجتهاد ويعزي ذلك الى اصحابنا ويذكر
مسائل قالوا فيها بتقليد الصحابي ولزوم قبول قوله نحو ما
روي عن علي رضي الله عنه لا مهر اقل من عشرة دراهم
وما روي عنه اذا قعد الرجل في آخر صلاته مقدار التشهد
فقد تمت صلاته ونحو ما روي عن انس رضي الله عنه
في اقل الحيض انه ثلثة وان اكثره عشرة وما روي عن
عثمان بن ابي العاص وغيره في ان اكثر النفاس اربعون يوما
وما روي عن عائشة رضي الله عنها ان الولد لا يبقى في
بطن امه بعد سنتين بمقدار فلكة مغزل قال ابو الحسن
فلما لم يكن لنا سبيل الى اثبات هذه المقادير من طريق الاجتهاد
والمقاييس وكان طريقها التوقيف او الاتفاق ثم وجدنا
الصحابي قد قطع بذلك واثبته دل ذلك من امره على انه قاله

ابي صح

د

توقيفاً لانه لا يجوز ان يظن بهم انهم قالوه تبخيتاً وتظنياً فصار ما
كان هذا وصفه من المقادير انما يلزم قبول قول الصحابي الواحد
فيه ووجب اتباعه من حيث كان توقيفاً قال والدليل
على انه لا سبيل لنا الى اثبات هذا الضرب من المقادير من
طريق المقاييس والرأي وان طريقه التوقيف ان هذه المقادير
حق لله تعالى ليس على جهة ايجاب الفصل بين قليل وكثير
وصغير وكبير فيكون موكولاً الى الاجتهاد والرأي وانما هي
حق الله مبتدأ كمقادير اعداد ركعات الصلوات الظهر والعصر
وسائر الصلوات ومقادير ايام الصوم الواجب ومقدار
الجلد في الحد لا سبيل الى اثبات شيء من ذلك من طريق الاجتهاد
والمقاييس لو لم يرد به توقيف كذلك ما قدمنا ذكره من
هذه المقادير هو بهذه المنزلة فان قال قائل قد تثبتون انتم
مقادير من طريق الاجتهاد وان تعلق بها حقوق لله تعالى وقد
قال ابو حنيفة في حد البلوغ ثماني عشرة سنة من غير
توقيف وقال في الغلام اذا لم يكن رشيداً لا يدفع اليه
ماله حتى يبلغ خمساً وعشرين سنة وقال ابو يوسف
ومحمد للرجل ان يطأ ولدته ما لم يمض اربعون يوماً ولا
توقيف لهم في اثبات شيء من هذه المقادير ولا اتفاق فاثبتوها
من طريق الرأي والاجتهاد واذا كان للرأي والاجتهاد
مدخل في ادخال شيء من المقادير لم يمتنع ان تكون الصحابة
قالت بالمقادير التي ذكرت عنها من طريق الرأي فلا يثبت
به توقيف قيل له ليس هذا مما ذكرنا في شيء لانا انما
قلنا ذلك في المقادير التي هي حقوق لله تعالى لا على جهة الحا
الفصل بين القليل الذي قد علم وبين الكثير الذي قد عرف
او بين الصغير والكبير على هذا الحد فوكل حكم الواسطة التي

بينهما

بينهما الى آرائنا وما يؤدينا اليه اجتهادنا وليس هذا
من المقادير التي ذكرنا الا ترى ان القياس والاجتهاد لا يوجبان
حد الزنا مائة جلدة ولا حد القذف ثمانين ولا يدلان على
مقادير اعداد ركعات الصلوات على اختلافها ولا على
مقادير ايام الصوم وما جرى مجراها لانها كلها حقوق
الله تعالى مبتدأة كذلك ما وصفنا من المقادير التي حكيناها
عن الصحابة هو بهذه المنزلة واما قول ابي حنيفة
رضي الله عنه في حد البلوغ فانا قد علمنا ان ابن عشر سنين
لا يكون بالغاً وقد علمنا ان ابن عشرين سنة يكون بالغاً
فهذان الطرفان قد علمنا حكمهما يقيناً ووكل حكم ما بينهما
في اثبات حد البلوغ الى اجتهادنا اذ لم يرد فيه توقيف
ولا ثبت به اجماع فاوجب عنده ان يكون حد البلوغ
ثماني عشرة سنة وقد بينا وجه قوله فيه في مواضع غير هذا
وكذلك قوله في الغلام اذا لم يؤنس منه رشده انه قد
ثبت بقوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم
رشداً فادفعوا اليهم اموالهم ولا تأكلوها اسرافاً وبداراً ان
يكبروا فذكر ههنا حالاً ينتظر في دفع المال اليه بعد البلوغ وقال
في آية اخرى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ
اشده فمنع امساك مال اليتيم بعد بلوغ رشده فكان هذان
الطرفان اللذان هما حال الصغير وحال بلوغ الرشد منصوصاً
عليهما ووكل بلوغ الرشد الى اجتهادنا فكان عنده اذا بلغ
خمساً وعشرين سنة فقد بلغ رشده لان مثله قد يكون
جداً ويمتنع في العادة ان لا يكون قد بلغ اشده من له ولد
ولولده ولد فلذلك سلك الاجتهاد فيه وفارق ما وصفنا
من المقادير واما ابو يوسف ومحمد فانهما قالا في مدة جواز

نفى الولد اربعين يوما لانه معلوم ان سكوته ساعة او
ساعتين لا يمنع جواز نفيه وانه لو سكت عن نفيه سنة
او سنتين لم يكن له بعد ذلك نفيه بالاتفاق فاعتبرا مدة
النفاس الذى هو حال الولادة وهذا مما يسوغ فيه الاجتهاد
من الوجه الذى ذكرنا وهذا نظير الاجتهاد فى تقويم
المستهلكات واروش الجنايات فيثبت مقادير القيم
ان ذلك كان على وجه التقريب لما يتبايع به الناس من
الاثمان او ما يدخل فيه النقص بالجراحة وليس ذلك
مما ذكرنا من المقادير التى لا تعلم الا من طريق التوقيف
فى شئ الى هنا لفظ ابى بكر الرازى **قوله** ولقد دوا
شرا ما باع باقل مما باع عملا بقول عائشة فى قصة زيد بن ارقم
قال فى التقويم والقياس يجوز اعلم ان شرا ما باع
قبل نقد الثمن لا يجوز عندنا خلافا للشافعى وبعد نقد
الثمن يجوز عندنا ايضا وبالمثل او الاكثر يجوز بالاجماع
سوا كان قبل نقد الثمن او بعده وكذا يجوز قبل نقد الثمن اذا
اشترى بعرض قيمته اقل منه له انه بيع تحقق شرائطه
فجاز قياسا على ما بعد نقد الثمن وعلى العرض والمثل
والاكثر ولنا ما روى محمد ابن الحسن فى الاصل بقوله
بلغنا عن عائشه رضى الله عنها ان امراة سالتها فقالت
انى اشتريت من زيد بن ارقم خادما بثمان مائة درهم
الى العطا ثم بعتها منه بست مائه درهم فقالت بئس ما
اشتريت وبئس ما بعت ابلغى زيد ابن ارقم ان الله قد ابطل
جهاده ان لم يتب قال محمد حدثنا بذلك ابو حنيفه رفعه
الى عائشة والباقى مما يتعلق بهذه المسلة مر بيانه فى غاية
البيان زيد بن ارقم بن ثابت ابو عمرو ويقال ابو عامر الانصارى

الحارثى الخزرجى الكوفى سكن الكوفة وقال الواقدى
يكنى ابا سعد وقال الهيثم يكنى ابا انيسة سمع النبى صلى الله عليه
روى عنه ابو اسحق السبيعى وابو عمرو الشيبانى ومحمد بن كعب
وابو حمزة طلحة بن يزيد فى المغازى وغير موضع قال الهيثم
توفى سنة ثمان وستين زمن المختار بالكوفة كذا فى كتاب
الهدايه والارشاد وقيل مات سنة ست وستين ذكره
ابن شاهين وقال ابن شاهين فى المعجم حدثنا عبد الله ابن محمد
قال حدثنا على بن الجعد قال حدثنا شعبه عن عمرو بن مرة قال
سمعت بن ابى ليلى يقول كنا اذا اتينا زيد بن ارقم نقول
حدثنا عن رسول الله صلى الله عليه فيقول انا قد كبرنا ونسينا
والحديث عن رسول الله شديد **قوله** اما فيما لا يدرك
بالقياس فلا بد من العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله
عليه السلام وهذا الكلام من الشيخ لم يقع فى محزه لان اما
اما للتفصيل واما للابتداء فليس هو للتفصيل لان مما لا
يدرك بالقياس عما يدرك بالقياس حصل قبل هذا بقوله
وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس وليس
هو للابتدا ايضا لانه ذكر مرة وفهم قبل هذا ولم يبق له فايدة
وكان حق الكلام ان يربط كلامه هذا بقوله قد اتفق عمل اصحا
بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس ويقول وهذا لانه لا بد من
العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله عليه السلام
لانهم اما ان يجازفوا ويكذبوا اذا لم يصح سماعهم من رسول الله
عليه السلام فلا يستقيم حمل كلامهم على الجزاف والكذب
لقوله عليه السلام خير القرون قرنى الذى انا فيهم ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فلما انتفى الجزاف
والكذب تعين التوقيف وهو السماع من رسول الله عليه السلام

لانه لا مدخل لرايهم فيما لا يدرك بالقياس وبيان كلام
الشيخ فيما قال شمس الائمة السرخسي في اصوله
وهذا لان احدا لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز
ان تحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب فان طريق الدين
من النصوص انما انتقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم
على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم
فلم يبق الا الراي او السماع ممن ينزل عليه الوحي
ولا مدخل للراي في هذا الباب فتعين السماع وصار
فتواه مطلقا كروايته عن رسول الله عليه السلام ولا
شك انه لو ذكر سماعه من رسول الله عليه السلام كان
ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذلك اذا افتى ولا طريق
لفتواه الا السماع ولهذا قلنا ان قول الواحد منهم فيما
لا يوافقه القياس يكون حجة في العمل به كالنص يترك به
القياس حتى ان في شرا ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن
اخذنا بقول عائشه رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم
وتركنا القياس لان القياس لما كان مخالفا لقولها
تعين جهة السماع في فتواها وكذلك بقول ابن عباس
رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد انه يوجب ذبح شاة
لانه قول يخالف القياس فتعين فيه جهة السماع
واخذنا بقول ابن مسعود في تقدير الجعل لراد الآبق
من مسيرة سفر باربعين لانه قول بخلاف القياس وهو
اطلاق الفتوى منه فيما يعرف بالقياس فتعين جهة
السماع فان قيل هذا المعنى يوجد في قول التابعي فانه
لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز
حمل كلامه قصدا على الكذب ومع ذلك لا يتعين جهة

السماع لفتواه عند الاطلاق حتى لا يكون حجة فيما لا يستدرك
بالقياس كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس قلنا
قد بينا ان قول الصحابي يكون ابعد عن احتمال الغلط
وقلة التامل فيه من قول غيره ثم احتمال اتصال قولهم
بالسماع يكون بغير واسطة فقد صحبوا من كان ينزل عليه
الوحي وسمعوا منه واحتمال اتصال قول من بعدهم بالسماع
يكون بواسطة النقل وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير
دليل وبدونها لا يثبت اتصال قوله بالسماع بوجه من الوجوه
فمن هذا الوجه يقع الفرق بين قول الصحابي وقول من
هو دونهم فيما لا مدخل للقياس فيه الى هنا لفظ شمس الائمة
قوله واما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي
ان القول بالراي من اصحاب النبي عليه السلام مشهور
واحتمال الخطا في اجتهادهم كاين لا محالة فقد كان يخالف
بعضهم بعضا وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم وكان ابن
مسعود رضي الله عنه يقول ان اخطات فمن الشيطان
واذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله بل وجب الاقتدا بهم
في العمل بالراي مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي صلى الله عليه
اصحابي كالنجوم الخبر وانما قال الشيخ واما فيما يعقل
بالقياس فوجه قول الكرخي لان فيما لا يعقل بالقياس
لا خلاف لاصحابنا بل يقلد الصحابي فيه بالاتفاق
وانما الخلاف فيما يعقل بالقياس فعند ابي سعيد يقلد وعند
الكرخي لا يقلد وقدم الشيخ وشمس الايمه السرخسي
قول الكرخي في بيان الدليل واخرا قول ابي سعيد
لانهما اختارا قول ابي سعيد والقاضي ابو زيد قدم قول ابي سعيد
في بيان الدليل واخر قول الكرخي حيث اختار قول

الكرخي وجه قول الكرخي قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار بيانه ان الله تعالى امر بالاعتبار ولم يفصل بين
اعتبارنا واعتبار الصحابة والاعتبار رد الشيء الى نظيره وهو
العمل بالقياس فلا يجب تقليدهم عملا باطلاق النص ولان
عملهم بالرأي مشهور الا ترى ان ابن مسعود اجتهد في مسألة
المفوضة شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا
ولا شطط فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمني ومن
الشيطان والله ورسوله منه بريئان وقد قال رسول الله
صلى الله عليه لمعاذ حين بعثه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله
قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم
تجد في سنة رسول الله قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله
وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله واحتمال الخطأ في رأيهم
قائم لزوال العصمة فلا يجب تقليدهم مع احتمال الخطأ ولانه ولا
كان يخالف بعضهم بعضا ولا يدعو غيره الى رأيه فلو كان
رأيه حجة على الغير لدعا فلما لم يكن رأيه حجة لم يجب تقليده
ولا يدل قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم
اهتديتم على التقليد لان المراد منه الاقتداء بهم في طريقهم
في الاجتهاد لانهم كانوا يعملون بالرأي فيما لا نص فيه ونحن
ايضا نجتهد ونعمل بالرأي فيما لا نص فيه اتباعا لهم واقتداء بهم
في طريقتهم في الاجتهاد وقال القاضي ابو زيد رحمه الله
في التقويم واما ابو الحسن فانه يقول قول الصحابي ليس
بحجة اذ لو كان قوله حجة لدعا الناس الى قوله كالنبي صلى الله عليه
وكالامة لما كان اجماعهم حجة دعوا سائر الامم لما اجمعوا عليه
وروي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى شريح ان اقض بكتاب الله
ثم بسنة رسول الله ثم برأيك ولم يقل بقولي ولا معنى لقولهم

ان معناه

ان معناه برأيك في اقوالنا لانه حمل على زيادة قيد لم يذكر
وهذا عندنا نسخ وليس بتأويل ولان الرأي واجب استعماله
في آيات الكتاب واخبار الرسول وقد تقدم ذكرهما فصار
كأنه قال برأيك فيهما ولانه ظهر من شريح الحكم بخلاف
رأي علي بنت بدية وعن مسروق انه افتى فيمن نذر ان
يذبح ولده بذبح شاة وخالف ابن عباس ورجع ابن عباس الى
قوله ولان رأي الصحابي كان حجة بالنظر في اصول الشرع
الثابتة بالنص لا بالوحي وكان يحتمل الغلط ولهذا كان يخالف
بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره
وكان يقول المجتهد منهم ان اخطأت فمن الشيطان ولما
احتمل الخطأ لم [illegible] حجة تجب تقليدها لا محالة ولما ساغ لهم
ذلك بالنظر في النصوص وهم وغيرهم اذا بلغهم النصوص
وعقلوا معانيها سواء اذا استوت اراؤهم الا ترى انهم اذا
اختلفوا في تأويل النص ساوى تأويل غير الصحابي الصحابي
لانه يصار اليه بالوقوف على معنى اللغة وهم وغيرهم فيه سواء
اذا اختلفوا في التعليل وذلك يعرف بالوقوف على المعاني
التي عرفت بالشرع اعلاما على الاحكام ولا معنى لترجيحهم
على غيرهم لسبقهم في التقوى ولاختصاصهم بزيادة توفيق
من الله تعالى لان مثله ثابت من التابعين ومن بعده والصالحين
ومن بعدهم وهذا لانه امر باطن ولم نتعبد بالبناء على البواطن
وانما تعبدنا بما نقف عليه مما يظهر لنا من علم الرجل باصول
الشرع وحسن قياسه على النظائر بعبارة لسانه عما احاط
علمه به ولا يجوز ان يقال انه كرامة ثبتت نصا على ما روي الان
النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كالاعراب
فثبت انه اراد اهل البصر منهم واهل البصر عملوا بالرأي

بصر ح

وهو قوله عليه
السلام اصحابي
كالنجوم

بعد الكتاب والسنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك وكذلك
قوله عليه السلام اقتدوا باللذين بعدي في انهما عملا بالرأي
بعد الكتاب والسنة فثبت ان معنى الاقتداء والاهتداء بهم يكون
على معنى طلب الصواب بالرأي من اقوالهم دون التقليد الا
ترى انه شبههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجم بعد الاستدلال
بالرأي بناء على اقوالهم لا بنفس القول وعن اصحاب
عبد الله بن مسعود ان ابن عباس كان يدعونا الى الطعام
وكان يجري المسائل وربما كان يخطئ وما كان يمنعنا من
الرد عليه الا انا كنا على طعامه ولو وجب تقليده لما كان
المانع طعامه الا ما لا يعرف بالقياس لانه لا يظن بهم
القول جزافا فاذا بطل الرأي لم يبق الا السماع الى هنا
لفظ التقويم **قوله** ومن ادعى الخصوص احتج
بقول النبي صلى الله عليه اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر وبما روي في هذا الباب من اختصاصهم مما دل على
ما قلنا اي ومن ادعى الخصوص في تقليد الصحابة وقال
يقلد الخلفاء الراشدون وامثالهم من فقهاء الصحابة احتج
بما روى الترمذي في جامعه مسندا الى حذيفة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه اقتدوا باللذين بعدي
ابي بكر وعمر وبقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي وبما روى الترمذي في معاذ بن
جبل وغيره باسناده الى انس بن مالك قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ارحم امتي بامتي ابو بكر واشدهم
في امر الله عمر واصدقهم حياء عثمان واعلمهم بالحلال والحرام
معاذ بن جبل وافرضهم زيد بن ثابت واقرأهم ابي ولكل
امة امين وامين هذه الامة ابو عبيدة ابن الجراح وروى

الترمذي باسناده الى ابي الزعراء عن ابن مسعود قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي
من اصحابي ابي بكر وعمر واهتدوا بهدي عمار وتمسكوا بعهد
ابن مسعود واسم ابي الزعراء عبد الله بن هانئ سمع ابن مسعود
ذكره مسلم في الكنى وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله
في اصوله وبعض اهل الحديث يخصون بترك القياس في مقابلة
قولهم الخلفاء الراشدين ويستدلون بقوله عليه السلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وبقوله
عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وظاهر
الحديثين يقتضي وجوب اتباعهما وان خالفهما غيرهما من الصحابة
ولكن ترك هذا الظاهر عند ظهور الخلاف لقيام الدليل
فبقي حال ظهور قولهما من غير مخالف لهما على ما يقتضيه الظاهر
الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله **قوله** ووجه
قول ابي سعيد رحمه الله ان العمل برأيهم اولى لوجهين احدهما
احتمال السماع والتوقيف وذلك اصل فيهم مقدم على
الرأي وقد كانوا يسكتون عن الاسناد ولاحتمال
فضل اصابتهم في الرأي بيانه ان نقول تقليد الصحابي
واجب مطلقا يترك به القياس لان العمل برأي الصحابي
اولى من رأي غيره لوجهين احدهما ان رأي الصحابي
يحتمل ان يكون بناء على سماع وتوقيف من رسول الله عليه السلام
ولكنه سكت عند الفتوى عن الاسناد وما فيه احتمال السماع
من رسول الله صلى الله عليه اقرب الى الصحة مما ليس فيه
احتمال السماع فكان رأي الصحابي اولى بالاخذ من رأي
غيره والوجه الثاني ان رأيهم اقرب الى الصواب
لمشاهدتهم اسباب نزول النصوص بخلاف رأي غيرهم

(فكذلك الاهتداء بهم انما يكون بالرأي بناء على صح)

(الراشدون)

وابو الزعراء عبد الله ابو الزعراء الكندي سمع من هانئ ابن مسعود وذكره مسلم في الكنى

فكان تقليد الصحابي لكونه اقرب الى الصواب اولى من قياس
غيره وقال في ميزان الاصول وجها اخر وهو ان الغالب
فيه انه قول جميع الصحابة لا قوله وحده لان الظاهر انه
لو كان بينهم خلاف لظهر لاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل
واحد منهم على السوية ومشاورة كل واحد قرناءه في كل مسألة
اجتهادية لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر يمنعه عن
استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل الينا من جهة
التابعين لتنصيب انفسهم بتبليغ الشرائع والاحكام ولو تحقق
الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه
كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى الى هنا
لفظ الميزان وقوله الشيخ وقد كانوا يسكتون عن الاسنا[د]
جواب سوال مقدر بان يقال لو كان عند الصحابي سماع ثابت
من رسول الله عليه السلام لاسنده اليه فلما لم يسنده الى
رسول الله صلى الله عليه دل على انه لم يكن عنده سماع فاجاب
عنه وقال كانوا يسكتون عن الاسناد مع وجود السماع
لانه ما كان يلزمهم ان يقولوا عند كل فتوى سمعت رسول
صلى الله عليه يقوله وقال شمس الائمة السرخسي في
اصوله وجه ما ذهب اليه ابو سعيد البردعي وهو الاصح ان
فتوى الصحابي فيه احتمال الرواية عمن ينزل عليه الوحي فقد
ظهر من عادتهم ان من كان عنده نص فربما روى وربما
افتى على موافقة النص مطلقا من غير الرواية ولا شك
ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي فهو مقدم على
محض الرأي فمن هذا الوجه تقدم قول الصحابي على الرأي
بمنزلة تقدم خبر الواحد على القياس ولئن كان قوله صادرا
عن الرأي فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق

[margin: عند فتواه صح]
[margin: عليه السلام]
[margin: الله]
[margin: بمنزلة ل]

رسول الله عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا
الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها
الاحكام فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي من لم يشاهد شيئا
من ذلك وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح
وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد
منا ورأي الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة
في رأيه الى هنا لفظ شمس الائمة **قوله** وكان هذا
الطريق هو النهاية بالعمل في السنة ليكون السنة بجميع
وجوهها وشبهها مقدما على القياس ثم القياس باقوى وجوهه
حجة وهو المعنى الصحيح باثره الثابت شرعا فقد ضيع الشافعي
عامة وجوه السنن ثم مال الى القياس الذي هو قياس
الشبه وهو ليس بصالح لاضافة الوجوب اليه فما هو الا ممكن
ترك القياس وعمل باستصحاب الحال فجعل الاحتياط مدرجة
الى العمل بلا دليل فصار الطريق المتناهي في اصول الشريعة
وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا رضي الله عنهم بحمد الله
اليهم انتهى الدين بكماله وبفتواهم قام الشرع الى اخر الدهر
خصاله بكثرته بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط كثيرة
لا يجمعها كل طالب اي وكان هذا الطريق وهو تقليد الصحابي
نهاية في العمل بالسنة لانا نقدم على القياس العمل بحقيقة
السنة كالمتواتر والمشهور وخبر الواحد اذا لم يرده
الاصول والمسند والمرسل ورواية المعروف وغيره
ثم تقليد الصحابي مطلقا على ما ذهب اليه ابو سعيد البردعي
وتقليده فيما لا يدرك بالقياس على ما ذهب اليه الكرخي
وفي تقليده شبهة السنة لاحتمال السماع من رسول الله
عليه السلام ثم اذا لم نجد من الصحابة قولا فحينئذ نعمل

[margin: مدرجة ل]
[margin: لا يقطعه ل]

بالقياس باقوى وجوهه من التأثير والاخالة والطرد
والدوران وقياس الشبه لانا نعتبر العلة المؤثرة لا غير
وهي اقوى الوجوه فقد انتج عملنا على هذا الوجه دون الشافعي
انه ضيع وجوها كثيرة من السنن لانه ترك العمل بالمرسل
ولا يسمع رواية المجهول بالفقه من الصحابة ويعمل بقياس
الشبه وهو ليس بشيء لان مطلق الشبه لا يكون دليل صحة
العلة ما لم يكن له اثر ويعمل بالاخالة وهي خيال بل خبال
فاذا كان عمل الخصم بالقياس على هذا الوجه فهو اذن يكون
ترك القياس ولم يعمل به اصلا وعمل باستصحاب الحال من
نفاة القياس كداود الاصفهاني وغيره وانما رد الشافعي
المرسل ورواية المجهول للاحتياط في الدين ولكن احتياطه
اداه الى العمل بلا دليل وهو قياس الشبه وهذا معنى قوله
فجعل الاحتياط مدرجة الى العمل بلا دليل اي وسيلة الى
العمل بما لا اصل له فصار الطريق المتناهي في العمل هو عمل اصحابنا
في الاصول والفروع بحمد الله على ذلك وذكر قوله اليهم انتهى
الدين بكماله بالفصل لا بالوصل تاكيدا لقوله فصار الطريق
المتناهي الى اخره لشدة اتصال احدى الجملتين بالاخرى
كما في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى
ابصارهم غشاوة فصل قوله لا يؤمنون لانه مقرر
لقوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم في ترك الاجابة
وفصل ايضا ختم الله لانه تاكيد ثاني ابلغ من الاول
ولكن لترك قصة الى قصة اخرى مخالفة لهذه قوله لكنه
بحر عميق الى اخره كذلك لانه قال اولا اليهم اي الى
اصحابنا انتهى الدين بكماله وبفتواهم اي بجوابهم في الحوادث

قام الشرع

قام الشرع بخصاله اي بمحاسنه ثم قال لكن الشرع بحر
عميق لا يقدر ان يقطعه بالسباحة كل احد وشروط الشرع
للاجتهاد والقياس كثيرة لا يبذل جميعها كل طالب فلا
عجب ان يقع من لم يجمع الشروط في العمل بلا دليل وهذا
الذي ذكرناه هو بيان كلام الشيخ وقال شمس الايمة السرخسي
في اصوله هذا الذي بينا هو النهاية في الاخذ بالسنة
حقيقتها وشبهتها ثم العمل بالراي بعده وبذلك تتم الفقه
على ما اشار اليه محمد في ادب القاضي فقال لا يستقيم العمل
بالحديث الا بالراي ولا يستقيم العمل بالراي الا بالحديث
واصحابنا رحمهم الله هم المتمسكون بالسنة والراي في الحقيقة
فقد ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن
يدعي انه صاحب الحديث لانهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة
لقوة درجتها وجوزوا العمل بالمراسيل وقدموا خبر المجهول
على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس لان فيه شبهة
السماع من الوجه الذي قررنا ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس
الصحيح وهو المعنى الذي ظهر قوته باثره فاما الشافعي فحين
لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيرا من السنن وحين
لم يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة ايضا وحين
لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الاعراض عما فيه
شبهة السماع ثم جوز العمل بقياس الشبه وهو مما لا يجوز
ان يضاف اليه الوجوب بحال فما حاله الا كحال من لم
يجوز العمل بالقياس اصلا ثم يعمل باستصحاب الحال فكانه
ما صار اليه من الاحتياط على العمل بلا دليل وترك العمل
بالدليل وتبين ان اصحابنا هم القدوة في احكام الشرع
اصولها وفروعها وان بفتواهم اتضح الطريق للناس

الا انه بحر عميق لا يسلكه كل سابح ولا يستجمع شرايطه كل
طالب والله الموفق الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله
قوله وهذا الاختلاف في كل ما ثبت منهم من غير
خلاف ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قايله فسكت مسلماً
له فاما اذا اختلفوا في شيء فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم
عندنا على ما تبين في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط
البعض بالبعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يحتجوا المحاجة
بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه
الرأي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه
القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب
العمل بايهما شاء المجتهد على ان الصواب واحد منهما لا غير
ثم لا يجوز العمل بالباقي الا بدليل على ما مر في باب المعارضة
اي هذا الاختلاف الذي قلنا في تقليد الصحابي فيما اذا
ثبت قول من واحد من الصحابة ولم يثبت فيه خلاف من
سائر الصحابة ولا تسليم له منهم لانه لو ثبت التسليم
كان ذلك اجماعا لا يجوز لمن بعدهم خلافه على ما يجي في باب
الاجماع عند بيان ركنه ولو ثبت الخلاف والرد لا يسقط
قول البعض بالبعض بل يجب الترجيح كما في وجوه القياس
اذا اختلفت لانهم اذا اختلفوا ولم يحتج بعضهم على بعض
بالحديث المرفوع دل ذلك على سقوط احتمال التوقيف
وقوله على ما مر في باب المعارضة اشارة الى ما ذكر ثمه بقوله
واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض
الاول حتى لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد بمثله لان
الاول ترجح بالعمل به الى قوله واما الذي لا يحتمل الانتقال
فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة او تقديرا

ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحري ان هذا طاهر وان
الاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني الا ان يتيقن بطهارته
وشرح كلام الشيخ فيما قال شمس الائمة السرخسي
بقوله هذا كله في قول ظهر عن صحابي ولم يشتهر ذلك في اقرانه
فانه بعدما اشتهر اذا لم يظهر النكير عن احد منهم كان
ذلك بمنزلة الاجماع وقد بينا الكلام فيه وما اختلف فيه
الصحابة فقد بينا ان الحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يتمكن احد
ان يقول بالرأي قولا خارجا عن اقاويلهم وكذلك لا يشتغل
بطلب التاريخ بين اقاويلهم ليجعل المتأخر ناسخا للمتقدم
كما يفعل في الآيتين والخبرين لانه لما ظهر الخلاف
بينهم ولم يجر المحاجة بسماع من صاحب الوحي فقد انقطع
احتمال التوقيف فيه وبقي مجرد القول بالرأي والرأي
لا يكون ناسخا للرأي ولهذا لم يجز احد القياسين بالآخر
ولكن طريق العمل طلب الترجيح بزيادة قوة لاحد الاقاويل
فان ظهر ذلك وجب العمل بالراجح وان لم يظهر يتخير
المبتلى بالحادثة بالاخذ بقول ايهما شاء بعد ان يقع في
اكبر رأيه انه هو الصواب وبعدما عمل باحد القولين لا
يكون له ان يعمل بالآخر الا بدليل وقد بينا هذا في باب
المعارضة الى هنا لفظ شمس الائمة السرخسي رحمه الله
قوله واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة
الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان
اسوة سائر ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده
وان ظهر فتواه في زمن الصحابة كان مثلهم في هذا
الباب عند بعض مشايخنا لتسليمهم مزاحمته اياهم
وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو ادون منهم لعدم احتمال

التوقيف فيه وجه الاول ان شريحا خالف عليا في رد
شهادة الحسين له وكان يقول له قل ايها العبد الابظر
وخالف مسروق ابن عباس في النذر بنحر الولد ثم رجع
ابن عباس الى فتواه ولانه بتسليمهم دخل في جملتهم اى
واما التابعي ففي تقليده تفصيل فانه لا يخلو اما ان
كان بلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة وزاحمهم في
الراى او لا ففي الثاني لا يجوز تقليده لانه كواحد من
سائر المفتين ففي الاول اختلف المشايخ قال بعضهم
لا يصح تقليده ايضا لعدم احتمال التوقيف من رسول الله
عليه السلام وقال بعضهم هو مثل الصحابي اذا زاحمهم
في الراى بدليل ان شريحا خالف عليا في رد شهادة الحسين
لعلى رضى الله عنه حين اتى في قضية وعنده شريح
فقال له على ما تقول انت ايها العبد الابظر وخالف
مسروق بن الاجدع ابن عباس في النذر بذبح الولد
وكان ابن عباس يوجب عليه مائة من الابل فاوجب
بعد خلاف مسروق شاة راجعا الى قوله ولان التابعي
صار كواحد منهم حيث سلموا له مزاحمته قال ابو عبيد
الابظر الذى في شفته العليا طول ونتو في وسطها
محاذى الانف وانما قال لشريح ايها العبد لانه
كان وقع عليه سباء في الجاهلية الى هنا لفظ ابى عبيد
وشريح بالشين المهملة والحاء المهملة هو شريح بن الحرث القاضى
الكندى عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر على الكوفة
ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل
فيها الا ثلث سنين امتنع فيها من القضا في فتنة ابن الزبير
واستعفى شريح الحجاج من القضا فاعفاه فلم يقض بين

اثنين

اثنين حتى مات وكان شريح يكنى ابا امية ومات سنة تسع
وسبعين ويقال سنة ثمانين كذا قال القتيبى وقال شمس الائمة
في اصوله لا خلاف ان قول التابعي لا يكون حجة على وجه يترك
القياس بقوله فقد روينا عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه كان
يقول ما جانا عن التابعين زاحمناهم ولا خلاف ان من
لم يدرك عصر الصحابة من التابعين انه لا يعتد بخلافه
في اجماعهم واما من ادرك عصر الصحابة من التابعين
كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى فانه يعتد
بقوله في اجماعهم حتى ان مخالفته عندنا حتى لا يثبت اجماعهم مع خلافه
وعلى قول الشافعى لا يعتد بقوله مع اجماعهم وعلى هذا
قال ابو حنيفة رحمه الله لا يثبت اجماع الصحابة في الاشعار
لان ابراهيم النخعى كان يكره هذه وهو ممن ادرك عصر الصحابة
فلا يثبت اجماعهم بدون قوله وجه قول الشافعى ان
اجماع الصحابى حجة بطريق الكرامة ولا مشاركة للتابعي
معهم في السبب الذى استحقوا به زيادة الكرامة وذلك
صحبة رسول الله عليه السلام ومشاهدة احوال الوحى
ولهذا لم يجعل التابعي الذى ادرك عصرهم بمنزلتهم في الاحتجاج
بقوله فكذلك لا يقدح قوله في اجماعهم كما لا يقدح قول
من لم يدرك عصر الصحابة في اجماعهم ولان صاحب الشرع
امرنا بالاقتدا بهم وندب الى ذلك بقوله بايهم اقتديتم اهتديتم
وهذا لا يوجد في حق التابعي وان ادرك عصرهم فلا يكون
مزاحما لهم وانما ينعدم انعقاد الاجماع بالمزاحم وحجتنا في
ذلك انه لما ادرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد في الراى والمزاحمة
معهم في الفتوى والحكم بخلاف رايهم صار هو كواحد منهم
فيما يبتنى على الاجتهاد في الراى ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف

واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلاف التابعي الذي ادرك
عصرهم لانه من علماء ذلك العصر فشرط انعقاد الاجماع ان لا
يكون احد من اهل العصر مخالفا لهم وبيان هذا ان عمر وعليا
رضي الله عنهما قلدا شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما
في الراي وانما قلداه القضاء للحكم برايه الى هنا لفظ شمس
الايمة رحمه الله وقال الصدر الشهيد في الباب الرابع
من شرح ادب القاضي للخصاف في تقليد التابعي فعن
ابي حنيفة رضي الله عنه في ذلك روايتان في رواية قال لا
اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر
من المذهب والثانية ذكر في النوادر قال من كان
من ايمة التابعين وافتى في زمن الصحابه وزاحمهم في
الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده مثل شريح والحسن
ومسروق بن الاجدع وعلقمة وهذا لانهم لما بلغوا درجة
الفتوى في زمن الصحابه وسوغ الصحابة لهم الاجتهاد صار
قولهم كقول الصحابة فعلى هذه الرواية لا نحتاج الى الجواب
عن قول من يقول لم يذكر اقاويلهم في الكتب وعلى ظاهر
المذهب نحتاج فنقول ذكر لا محتجا بها بل بيانا انه لم
يستبد بهذا القول بل سبقه غيره وقال متبعا لا مخترعا
الى هنا لفظ الصدر الشهيد وجملة البيان هنا ما قال
ابو بكر الرازي في اصول فقهه في باب القول في التابعي
هل يعتد بخلافه على الصحابة قال اصحابنا التابعي الذي قد
صار في عصر الصحابه من اهل الفتيا يعتد بخلافه على الصحابة
كانه واحد منهم وقال بعضهم لا يجوز خلاف الصحابي
الا لصحابي مثله والدليل على صحة قولنا ان الصحابه قد
سوغت للتابعين مخالفتهم والفتيا بحضرتهم وتنفيذ

احكامهم مع اظهارهم لهم المخالفة في مذاهبهم الا ترى ان عمر وعليا
رضي الله عنهما قد وليا شريحا القضا ولم يعترضا عليه في احكامه
مع اظهاره الخلاف عليهما في كثير من المسايل فان قيل انما
ولوه الحكم ليحكموا بقول الصحابة من غير خلاف عليهم منهم
قيل له هذا غلط لان في رسالة عمر الى شريح فان لم تجد في
السنة فاجتهد رايك ولم يامره بالرجوع اليه ولا الحكم بقوله
وخاصم علي الى شريح ورضي بحكمه حتى حكم عليه بخلاف رايه
وشاور عمر رضي الله عنه كعب بن سور وامره بالحكم بين
المراة وزوجها في الكون عندها فجعل لها قسم واحدة من
اربع وقال ابو سلمة تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة
عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس آخر
الاجلين وقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة
انا مع ابن اخي وذكر ابراهيم عن مسروق قال كان
ابن عباس اذا قدم عليه اصحاب عبد الله صنع لهم طعاما
ودعاهم قال فصنع لنا مرة طعاما فجعل يسال ويفتي
وكان يخالفنا فما كان يمنعنا ان نرد عليه الا انا كنا على
طعامه وسيل ابن عمر عن فريضة فقال سلوا سعيد
ابن جبير فانه اعلم بها مني وسيل انس عن مسلة فقال
سلوا مولانا الحسن وايضا فان التابعي اذا كان من
اهل النظر وممن يجوز له الاجتهاد في استدراك الحكم الحا
وكان في عصر الصحابه فلا فرق بينه وبين الصحابي لان
العلة التي من اجلها جاز للصحابي الخلاف على مثله موجودة
في التابعي وهو كونه من اهل النظر وهما في عصر واحد
فان قيل لا يجوز للتابعي مخالفة الصحابي لان الصحابه
مخصوصون بالفضل دونهم وقد مدحهم الله تعالى

في كتابه وقال النبي صلى الله عليه اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر وقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال
لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
واذا كان هذا وصفهم لم يجز ان ينسا بهم احد في منزلتهم قيل
له اما الفضل فمسلم لهم الا ان الفضل الذي ذكرت لا
يجوز ان يكون علة في منع خلاف المفضول عليه لان الصحابة
متفاضلون وافضلهم الخلفاء الاربعة باجماع الامة وقد
سوغوا مع ذلك الاجتهاد لمن دونهم معهم ومخالفتهم
مثل ابن عمر وعبد الله بن عمرو وابي هريرة وانس رضي الله عنهم
ولو كان الفضل موجبا لهم التفرد بالفتيا لما جاز لاحد
من الصحابة مخالفة الائمة الاربعة وقوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي لما لم يمنع ان يقول معهما من دونهما
من الصحابة كذلك لا يمنع التابعي فان قيل لقول الصحابي
مزية على قول التابعي لانه قد شاهد النبي صلى الله عليه وعرف
بمشاهدته مصادر قوله ومخارجه ومن بعدهم ليست له
هذه الحال فواجب ان لا يزاحموهم قيل له ما عرفه الصحابي
بالمشاهدة قد عرفه التابعي بسماعه ممن نقله اليه فلا يختلف
حكمه وحكم الصحابي من هذا الوجه لانه غير جائز من النبي
صلى الله عليه اطلاق لفظ يشتمل على حكم يريد به ان ينقل
عنه ليشترك العام والخاص في معرفته ولزوم حكمه الا
وذلك اللفظ متى نقل يفيد الغائب ما افاده الشاهد ولا
يجوز ان يخص الشاهد بدلالة الحال ومخارج اللفظ بما لا
يفيده اللفظ اذا نقل عنه الا وحكمه مقصور على الشاهد
ومخصوص به دون الغائب فاما اذا اراد عموم الحكم
في الفريقين فلا معنى لاعتبار حال المشاهدة ومخارج اللفظ

واذا كان

٤

واذا كان ذلك كذلك فلا فرق بين من شاهد النبي عليه السلام
وبين غيره الا ترى الى قوله صلى الله عليه نضر الله عبدا
سمع مقالتي فوعاها ثم اداها الى من لم يسمعها فرب حامل
فقه لا فقه له ورب حامل فقه الى من هو افقه منه
فجعل المنقول اليه الغايب افقه في بعض الاحوال بمعنى
خطابه من السامع وايضا فان كثيرا ممن شاهد النبي صلى الله عليه
كالاعراب ونحوهم لم يكن لهم الفتيا مع مشاهدة الرسول
عليه السلام فليس مشاهدته اذا علة لوجوب الاختصاص
بالفتيا ومنع من لم يشاهد القول معه ولما لم يمنع التابعي
ان يقول في الفتيا ويجتهد رايه وان لم يشاهد الرسول
عليه السلام كذلك يجوز ان يخالف الصحابة الى هنا لفظ
ابي بكر الرازي ثم اعلم ان التابعين طبقات قال
الحافظ الحاكم ابو عبد الله النيسابوري في كتابه فالطبقة الاولى
من التابعين قوم لحقوا العشرة الذين شهد لهم رسول الله
عليه السلام بالجنة وغيرهم من الصحابة فمنهم سعيد
ابن المسيب وقيس بن ابي حازم وابو عثمان النهدي وقيس
ابن عباد وابو ساسان حضين بن المنذر وابو وائل
شقيق بن سلمة وابو رجا العطاردي وغيرهم والطبقة
الثانية الاسود بن يزيد وعلقمة بن قيس ومسروق
بن الاجدع وابو سلمة بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد
وغيرهم من هذه الطبقة والطبقة الثالثة عامر
ابن شراحيل الشعبي وعبيد الله ابن عبد الله بن عتبة
وشريح بن الحرث واقرانهم من هذه الطبقة ثم هم طبقات
خمس عشرة طبقة اخرهم من لقي انس بن مالك من
اهل البصرة ومن لقي عبد الله بن ابي اوفى من اهل الكوفة

حضين بن المنذر صح بالضاد المعجمة

ومن لقي السائب بن يزيد من اهل المدينه ومن لقي عبد الله
بن الحرث بن جزء من اهل الحجاز ومن لقي من اهل الشام
ابا امامة الباهلي واما الفقها السبعة من اهل المدينه
فسعيد بن المسيب بن محمد بن ابي بكر وعروة بن
الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سلمه بن عبد الرحمن
ابن عوف وعبيد الله بن عبد الله بن عتبه وسليمان بن
يسار فهولا الفقها سبعة عند الاكثر من اهل الحجاز قال
الحاكم الشهيد حدثنا ابو بكر بن المقرى قال حدثنا ابو
جعفر الطحاوى قال حدثنا ابو العوام محمد بن عبد الله بن
عبد الجبار المرادى قال حدثنا خالد بن نزار ح وحدثنا
عبد الله بن اسحق قال حدثنا ابو بكر بن خلاد قال حدثنا
اسمعيل بن اسحق القاضي قال حدثنا اسمعيل بن ابي اويس
قال حدثنا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه ابي الزناد قال
كان من ادركت من فقهائنا بالمدينه ممن ينتهى الى قولهم
منهم سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقسم بن محمد
بن ابي بكر وابو بكر بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام
وخارجة بن زيد بن ثابت وعبيد الله بن عبد الله بن عتبه
وسليمان بن يسار في مشيخة جلة سواهم من نظرائهم
اهل فقه وصلاح وفضل قال الحاكم ابو عبد الله ايضا
حدثنا احمد بن عبد الله بن اسحق قال حدثنا محمد بن احمد بن
الحسن قال حدثنا محمد بن عثمان بن ابي شيبه قال حدثنا
علي بن عبد الله المديني قال سمعت يحيى بن سعيد القطان
يقول كان فقهاء اهل المدينه عشرة قلت ليحيى عدهم قال
سعيد بن المسيب وابو سلمة بن عبد الرحمن والقاسم
وسالم وعروة بن الزبير وسليمان بن يسار وعبيد الله بن

والقسم صح

عبد الله بن عتبة وقبيصة بن ذويب وابان بن عثمان بن عفان
وخارجة بن زيد بن ثابت وقال الحاكم ابو عبد الله ايضا
حدثنا احمد بن عبد الله قال حدثنا محمد بن احمد بن الحسن
قال حدثنا محمد بن عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا عبد الله بن
عمر بن ابان قال حدثنا الدراوردي قال سمعت عبيد الله
ابن عمر قال كان الفقه بعد اصحاب رسول الله عليه السلام
بالمدينه في خارجه بن زيد بن ثابت الانصاري وسعيد بن
المسيب بن حزن المخزومي وعروة بن الزبير والقسم
بن محمد بن ابي بكر وقبيصة بن ذويب الخزاعي وعبد الملك
بن مروان بن الحكم وسليمان بن يسار مولى ميمونه بنت
الحرث فاما المخضرمة من التابعين وهم الذين
ادركوا الجاهلية وحيوة رسول الله عليه السلام وليست
لهم صحبة ولكنهم صحبوا الصحابة بعد النبي عليه السلام فمنهم
ابو عمرو الشيباني سعد بن اياس وسويد بن غفلة الكندي
ابو امية وشريح بن هانئ الحارثي ويسير ويقال اسير
بن عمرو واهل البصرة يقولون ابن جابر وعمرو بن ميمون
الاودي ابو عبد الله والاسود بن يزيد النخعي ابو عمرو والا
بن هلال المحاربي من ساكني الكوفه والمعرور بن سويد
وعبد خير بن يزيد الخيواني ابو عمارة وشبيل بن عوف
الاحمسي ومسعود بن حراش ومالك بن عمير وابو عثمان
النهدي عبد الرحمن بن مل وابو رجا العطاردي عمران
ابن تيم وغنيم بن قيس ابو العنبر وابو رافع الصائغ وابو
الجلال العتكي ربيعة بن زرارة وخالد بن عمير العدوي
وثمامة بن حزن القشيري وجبير بن نفير الحضرمي فهولا
عشرون رجلا ذكرهم مسلم بن الحجاج في المخضرمة

سود

اخو ربعي بن حراش صح

ومن التابعين سوى المخضرمين طبقة ولدوا في زمن
رسول الله عليه السلام ولم يسمعوا منه منهم يوسف
بن عبد الله بن سلام ومحمد بن ابى بكر الصديق وبشير ابن
ابي مسعود الانصاري وابو امامة بن سهل بن حنيف وعبد الله
ابن عامر بن كريز وسعيد بن سعد بن عبادة والوليد بن
عبادة بن الصامت وعبد الله بن عامر بن ربيعة وعبد الله
بن ثعلبة بن صعير وابو عبد الله بن الصنابحي وعمرو بن
سلمة الجرمي وعبيد بن عمير وسلمان بن ربيعة وعلقمة بن
قيس وطبقة اخرى تعد في التابعين ولم يصح سماع احدهم
عن الصحابة منهم ابراهيم بن سويد النخعي لم يدرك احدا
من الصحابة وانما رواته الصحيحة عن علقمة والاسود
وليس هذا بابراهيم بن يزيد النخعي الفقيه وبكير بن ابى
السميط ولم يصح له عن انس رواية انما اسقط قتادة من
الوسط وبكير بن عبد الله الاشج لم يثبت سماعه من عبد الله
بن الحرث بن جزء وانما رواياته عن التابعين وثابت
بن عجلان الانصاري لم يصح سماعه من ابن عباس انما
يروي عن عطا وسعيد بن جبير عن ابن عباس وسعيد
ابن عبد الرحمن الرقاشي واخو واصل ابو حرة لم يثبت سماع
واحد منهم عن انس وطبقة عدادهم عند الناس في اتباع
التابعين وقد لقوا الصحابة منهم ابو الزناد عبد الله بن ذكوان
وقد لقي عبد الله بن عمر وانس بن مالك وابا امامة بن سهل
وهشام بن عروة وقد ادخل على عبد الله بن عمر وجابر بن
عبد الله وموسى بن عقبة وقد ادرك انس بن مالك وام
خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص الى هنا لفظ الحاكم
ابن عبد الله الحافظ رحمه الله في النوع الرابع عشر من علوم

الحديث

الحديث ومنع بعضهم ما قال الحاكم ان سعيد بن المسيب لحق
العشرة قال هذا خطا لان سعيد بن المسيب لا يصح له رواية عن
احد من العشرة الا سعد بن ابى وقاص وقد ولد لسنتين مضتا
من خلافة عمر وتوفي سنة اربع وتسعين وقيل سنة ثلث
وتسعين نعم قد قيل ان سعيد بن المسيب افقه اهل الحجاز
في زمانه ويقال انه اعلم التابعين بقضايا عمر وقد ذكرنا تقليد الصحابي
وتقليد التابعي فاعلم الان ان تقليد مجتهد لمجتهد
هل يجوز ام لا قال ابو بكر الرازي رحمه الله في اصول فقهه
وقد قال ابو حنيفة من كان من اهل الاجتهاد فله تقليد
غيره من العلماء وترك رايه لقوله وان شاء امضى اجتهاد
نفسه وقال محمد ليس لمن كان من اهل الاجتهاد تقليد
غيره وكان ابو الحسن يقول ان قول ابى يوسف في ذلك
كقول محمد وكان تخريج لمذهب ابى حنيفة في هذه المسئلة بان
هذا عنده ضرب من الاجتهاد لانه جائز ان يكون عنده
ان من تقلده اعلم واعرف بوجوه المقاييس وطرق الاجتهاد
منه فيكون تقليده اياه ضربا من الاجتهاد يوجب ان
يكون اجتهاد من قلده اقوى واوثق في نفسه من اجتهاده

باب الاجماع الاجماع في اللغة
عبارة عن العزم يقال اجمع المسير وعلى المسير عزم عليه وحقيقته
جمع رايه عليه ومنه الحديث من لم يجمع الصيام قبل الفجر
فلا صيام له واجمعوا على الامر اتفقوا عليه كذا في المغرب
وفي الاصطلاح هو اتفاق علماء العصر من اهل العدالة
والاجتهاد على حكم اليه اشار القاضي ابو زيد في التقويم ثم
ثبوت الاجماع منهم قد يكون بنصهم جميعا وقد يكون بنص
البعض وسكوت الباقين وتجي بيانه بعد هذا وقال

صاحب ميزان الاصول هو اجتماع جميع آراء اهل الاجماع
على حكم من امور الدين وقت نزول الحادثة وقال
صدر الاسلام البزدوي حد الاجماع علماء عصر على شيء قولا
وكذا اذا قال بعضهم وعرض مقالتهم على الاخرين وتدبروا
وتاملوا زمانا وسكتوا ولم يردوا فهو اجماع ايضا وقال
الغزالي في مستصفى هو اتفاق امة محمد عليه السلام
خاصة على امر من الامور الدينية وطعن عليه ابن الحاجب
بقوله ويرد عليه انه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين
ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي او عرفي واجيب عن
الاول والثاني بان المراد منه المجتهدون الموجودون
في ذلك العصر وجوز ان يجيب الغزالي عن الثالث بان يقول
الاجماع هو الاجماع على الشرعي فلا يرد على العقلي والعرفي
وقال فخر الدين الرازي في المحصول هو في اصطلاح العلماء
عبارة عن اتفاق اهل العقد والحل من امة محمد عليه السلام
على امر من الامور ونعني بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد
او القول او الفعل او اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم
على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد ونعني باهل العقد
والحل المجتهدين من امة محمد عليه السلام في الاحكام
الشرعية وانما قلنا على امر من الامور ليكون متناولا
للعقليات والشرعيات واللغويات الى هنا لفظ المحصول
وقال ابن الحاجب هو اتفاق المجتهدين من هذه الامة
في عصر على امر ومن رأى انقراض العصر يزيد الى انقراض العصر
ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر
من حي او ميت وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مستقر
قوله الكلام في الاجماع في ركنه واهلية من ينعقد

ان يجتمع صح

مرادي صح

اي جوز وقوع اجتماعهم على احد قولي العصر الاول صح

به وشرطه

٤٧

به وشرطه وحكمه وسببه واما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة
اما العزيمة فالتكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم او
شروعهم في الفعل فيما كان من بابه لان ركن كل شيء ما يقوم به
اصله والاصل في نوعي الاجماع ما قلنا اي الاصل في نوعي
الاجماع وهما الاجماع قولا والاجماع فعلا ما قلنا
وهو وجود التكلم من الكل او وجود الفعل من الكل
وجوز ان يكون معناه ان الاصل في نوعي الاجماع وهما
العزيمة والرخصة ما قلنا وهو التكلم او الشروع في الفعل
وانما حصر الشيخ الكلام في الاجماع على خمسة لان
التصرف لا يصح الا بوجود الركن من الاهل بعد وجود
شرطه ولا بد ان يكون له سبب داع اليه وهو مستند
الاجماع هنا والمقصود منه الاثر الثابت به وهو الحكم
فكان خمسة وقوله الشيخ فالتكلم منهم الضمير فيه
راجع الى من في قوله ينعقد به لان من عام معنى فجاز جمع
الضمير الراجع اليه وسان كلام الشيخ فيما قال شمس
الائمة السرخسي بقوله ركن الاجماع نوعان العزيمة والرخصة
فالعزيمة هو اتفاق الكل على الحكم بقول يسمع منهم او مباشرة
الفعل فيما يكون من بابه اي من باب الفعل على وجه يكون
ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة
الى معرفته لعموم البلوى فيه كتحريم الزنا والربوا وتحريم الامهات
واشباه ذلك ويشترك فيه اجماع جميع علماء العصر فيما
لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه
كحرمة المراة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات وما
يجب في الزرع والثمار وما اشبه ذلك وهذا لان ركن
الشيء ما يقوم به اصله فما يقوم الاجماع في النوعين بهذا

من صح

خصة

فمن

في الفعل

الى هنا لفظ شمس الايمه رحمه الله ونظير الشروع فيما كان
من باب الفعل ما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا مثلا
في المزارعة او المضاربه او الشركة كان ذلك اجماعا منهم
على مشروعيته وقال ابو بكر الرازي في اصول فقهه
في باب القول في صفه الاجماع الذي هو حجة لله تعالى الاجماع
على وجهين احدهما تشترك فيه الخاصه والعامه
لحاجة الجميع الى معرفته وذلك نحو اجماعهم على ان
الظهر اربع والمغرب ثلث وصوم رمضان وحج البيت
وغسل الجنابة وتحريم الزنا وشرب الخمر وتحريم نكاح
الامهات والاخوات ونحوهن فهذا اجماع قد تساوى
الخاصة والعامة فيه والاجماع الاخر ما تختص به الخا

صه

من اهل العلم الذين هم شهداء الله عز وجل على ما ذكره في كتابه
ولا اعتبار فيه بقول العامة لان العامة لا مدخل لها
في ذلك اذ ليس بلواها به عامة وذلك نحو فرائض الصدقات
وما يجب في الزروع والثمار من الحق وتحريم الجمع بين العمة
وبنت الاخ وما جرى مجرى ذلك مما لم يكثر بلوى العامة
بمعرفته الخاصة واجمعت عليه الى هنا لفظ ابي بكر الرازي
قوله واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت
سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثه
وكذلك في الفعل اي واما الرخصة في ركن الاجماع ان
يوجد الاتفاق على حكم من بعض اهل العداله والاجتهاد
قولا ويسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي
مدة التامل والشيخ لم يقدر مدة التامل بشيء والقاضي
ابو زيد قدر مدة التامل بحين تبين للساكت الوجه فيه
وقيل يقدر ذلك بثلاثه ايام بعد بلوغ الخبر واليه اشار ابو بكر

الرازي

الرازي حيث قال فاذا استمرت الايام عليه ولم يظهر
الساكت خلافا مع العنايه منهم بامر الدين وحراسة
الاحكام علمنا انهم انما لم يظهروا الخلاف لانهم موافقون
لهم وهذا لان ابا بكر ذكر الايام بلفظ الجمع واقله ثلثه وقال
في ميزان الاصول ولا بد للتامل من زمان وادناه الى
اخر مجلس بلوغ الخبر ثم قال الشيخ وقال بعض الناس

المجلس اي
صح

في النص

لا بد من بلوغ الخبر ويحكى هذا عن الشافعي اي قال بعض
الناس لا بد من التنصيص من جميع من ينعقد بهم الاجماع
ولا ينعقد الاجماع بالسكوت ويحكى هذا القول عن الشافعي
وقال شمس الايمه السرخسي واما الرخصة فهو ان ينتشر
القول من بعض علماء العصر ويسكت الباقون عن اظهار
الخلاف وعن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم او
صيرورته معلوما لهم بالانتشار والظهور فالاجماع يثبت
به عندنا ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الاجماع
ويحكى عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء
والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الاجماع وان انتشر القول
من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الا

جماع

الى هنا لفظ شمس الايمه رحمه الله وقال صدر الاسلام
البزدوي في اصول فقهه واما اذا افتى بعضهم وظهر الفتوى
ولم يرده احد ومضى على ذلك زمان يمكن التامل والتدبر
فيه فان هذا اجماع ايضا عند عامة الفقهاء وقال بعض
اصحاب الشافعي انه ليس باجماع وهو قول اصحاب الظواهر
والمعتزلة الا ان اصحاب الظواهر لا يرونه حجة لكن

واصحاب الشافعي
يرونه حجة
صح

لا يسمونه اجماعا الى هنا لفظ صدر الاسلام البزدوي
رحمه الله وقال في ميزان الاصول لوجود الاجماع طرق

ثلثة احدها الاجتماع على قول واحد بجهة واحدة بان
يقول جميع اهل الاجتهاد جواب المسئلة على وجه واحد
من الجواز او الفساد او الحل او الحرمة والثاني الاجتماع
على فعل واحد نحو ان يفعلوا باجمعهم فعلا واحدا والثالث
ان يوجد الرضا من جميع اهل الاجتهاد على حكم من امور الدين
وذلك يكون بطريقين اما بالاخبار عن الرضا بذلك طوعا اذ
هو امر باطن لا يعرف الا بسبب ظاهر دال عليه واما بانتشار
قول واشتهاره فيهم ولم يوجد ممن هو بسبيل من
ذلك الرد والانكار فيه وذلك في غير حال التقية وبعد
مضي مدة التامل لان اظهار الرضا في حال التقية وترك
التكبر والرد امر معتاد بل هو امر مشروع رخصة فلا
يدل ذلك على الرضا فلهذا شرطنا مع السكوت وترك
الانكار زوال التقية وكذا السكوت والامتناع
عن الرد قبل مضي مدة التامل حلال شرعا فلا يدل على
الرضا ثم قد يتحقق في مسئلة واحدة الاجماع بهذه
الطرق كلها وقد يكون ببعض هذه الطرق وقد يكون بطريق
واحد ثم لا خلاف في وجود الاجماع وانعقاده بالقول
والفعل والرضا بطريق الخبر فاما بالرضا بالسكوت بعد
انتشار الخبر واشتهاره مع زوال التقية هل يكون اجماعا
سواء كان في عصر الصحابة او في كل عصر ينظر اما ان كانت
المسئلة من مسائل الاجتهاد او لم تكن فان لم تكن من المسائل
الاجتهادية بل من العقليات المبنية على الدليل القطعي فلا
تخلو اما ان كان عليهم في معرفتها تكليف نحو ان يقال ان
اباهريرة افضل ام انس بن مالك ونحوها فانه اذا وجد
من واحد قول واشتهر ذلك فيما بين العلماء ولم يرد

[هامش: رد — الطرق صح — بل — اما — اوليس عليهم في معرفتها تكليف صح — الانكار]

الانكار منهم صريحا فان السكوت وترك الرد لا يكون
اجماعا ولا دلالة الرضا بذلك القول المنتشر لانه لا تكليف
عليهم في معرفة ذلك فلا يلزمهم النظر ان ذلك منكر
ام لا وانما يلزمهم الانكار اذا علموا ان ذلك منكرا فاذا لم
يلزمهم النظر في كونه منكرا جاز ان لا ينظروا فلا تحصل
لهم العلم بكونه منكرا فلا يلزمهم انكاره واذا كان الامر
كذلك فلا يبعد ان يتركوا انكاره ما لم يثبت كونه منكرا
عندهم فلا يكون سكوتهم عن الرد والانكار دليل الرضا
فاما اذا كان في معرفة حكم الحادثة تكليف عندهم
وانتشر قول البعض في الحوادث وسكت الباقون ولم
يردوا عليهم يكون سكوتهم تصويبا ورضا بذلك
الحكم لانه لو كان خطأ لكانوا قد اجمعوا على ترك ما يجب
عليهم من انكار المنكر والله تعالى مدح امة النبي صلى الله
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهد لهم بذلك
فلا يجوز لهم ترك النهي عن المنكر من جماعتهم فيؤدي الى
الخلف في خبره وشهادته تعالى الله عن ذلك ولانه اذا
كان خطأ ولم يردوا فقد وجد الاجتماع على الخطأ والنبي
عليه السلام قال لا تجتمع امتي على الضلالة على ما تقرر
في مسئلة الاجماع واما اذا كانت المسئلة اجتهادية
بان كانت في الفروع التي هي من باب العمل دون الاعتقا
على قول اهل السنة والجماعة ومن قال ان المجتهد
قد يخطئ ويصيب في الفروع فالجواب فيها والجواب في
المسئلة الاعتقادية سواء لان الحق اذا كان واحدا
لو لم يكن القول المنتشر من البعض فيهم حقا يكون
ولا يحل لهم السكوت وترك الانكار فيكون السكوت

[هامش: عليه — رد — خطأ صح]

دليل الرضا والتصويب ضرورة وامّا على قول من قال
انّ كل مجتهد مصيب اختلفوا فيه فقال ابو علي الجبائي
يكون اجماعا اذا انتشر القول فيهم ثم انقرض العصر فهو مثل
قولنا الا انه جعل مدة التأمل انقراض العصر وعندنا خلافه
على ما مرّ وقال ابنه ابو هاشم بانه لا يكون اجماعا ولكنه
يكون حجة وقال ابو عبد الله البصري لا يكون اجماعا ولا
يكون حجة وروي عن الشافعي انه قال لا اقول انه اجماع
ولكن اقول لا اعلم فيه خلافا فاحترز عن احتمال الخلاف
احتياطا الى هنا لفظ الميزان الاصول وقال صاحب
القواطع من الشافعية اذا قال الصحابي قولا وظهر
في الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان ذلك
اجماعا مقطوعا به ومن اصحابنا من قال هو حجة وليس
باجماع قاله ابو بكر الصيرفي وقيل ان هذا مذهب الشافعي
لانه قال من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه وبهذا
قال الكرخي من اصحاب ابي حنيفة وبعض المعتزلة
قاله ابو هاشم منهم وقال القاضي ابو بكر ليس بحجة
اصلا وهو مذهب داود وبه قال بعض المعتزلة
واختاره ابو عبد الله البصري وقال ابو علي بن ابي هريرة
ان كان ذلك حكما من بعض الصحابة وانتشر في الباقين
ولم يعرف مخالف لا يكون اجماعا وان كان فتوى
وانتشر ولم يعرف مخالف يكون اجماعا وعكس هذا
ابو اسحق المروزي وقال يكون اجماعا ان كان حكما
ولا يكون اجماعا ان كان فتيا والاصح هو القول
الاول الى هنا لفظ القواطع قوله قال لانّ
عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده

وهو الباقلاني

وعلي رضي

وعلي رض الله عنه ساكت حتى قال له ما تقول يا ابا الحسن
فروى له حديثا في قسمة الفضل فلم نجعل سكوته تسليما
اي قال الشافعي في الدليل على ما ادعى ان السكوت
لا ينعقد به الاجماع لان عمر شاور الصحابة في مال فضل
عنده للمسلمين وكان علي ساكتا فقال عمر له ما تقول يا ابا الحسن
كنية علي رضي الله عنه ومنه المثل قضية ولا ابا حسن لها
فروى علي حديثا في قسمة الفضل فلم يجعل عمر سكوته دليل
الموافقة لانه لو جعله دليلا لها لم يقل عند سكوته
ما تقول يا ابا الحسن قال شمس الائمة روي ان عمر
لما شاور الصحابة في مال فضل عنده للمسلمين فاشاروا عليه
بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله
في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال
لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين
المسلمين وروى فيه حديثا فهو لم يجعل سكوته دليل
الموافقة لهم حتى سأله الى هنا لفظ شمس الائمة والحاصل
ان عليا استجاز السكوت وكان الحكم عنده بخلاف
ما افتوا فاجاب في التقويم عن الاحتجاج بسكوت علي بقوله
قلنا ان عليا استجاز السكوت لان ما اشار القوم اليه من
الامساك الى نائبة اخرى كان حسنا جائزا ولكن لما استنطق
نطق بالقسمة ففيها الاحتياط للخروج عن الامانة وهو
الاحسن والنطق بمثل هذا لا يجب ولكن يحسن فيجوز
السكوت عنه ويكون دلالة على حسن ما ظهر على انا لم
نجعل نفس السكوت دلالة على التقرير فانه جاز للتأمل
فيما قال القوم وللتجربة انها مهم الى وقت الامضاء
قوله وشاورهم في املاص المراة فاشاروا بان

وابو الحسن كنية صح

عنه

اي وقت امضاء الحكم

لا غرم عليه وعلي ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة
وهذا دليل ثاني للشافعي على أن السكوت لا ينعقد به الإجماع ع
ولا يكون دليل الموافقة قال شمس الأئمة السرخسي
في أصوله ولما شاور عمر رضي الله عنه في إملاص المغيبة
التي بعث إليها ففزعت قالوا إنما أنت مؤدب وما أردت
إلا الخير فلا شيء عليك وعلي في القوم ساكت فقال ما تقول
يا أبا الحسن فقال إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا ا
وإن قاربوك فقد غشوك أرى عليك الغرة فقال
أنت صدقتني فقد استجاز السكوت مع إضمار الخلاف
ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة قال أبو داود في كتاب
السنن حدثنا عثمان بن أبي شيبة وهرون بن عباد الأزدي
المعنى قالا حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن المسور بن
مخرمة أن عمر رضي الله عنه استشار الناس في إملاص
المرأة فقال المغيرة بن شعبة شهدت رسول الله صلى الله عليه
قضى فيها بغرة عبد أو أمة فقال ائتني بمن يشهد معك
قال فأتاه محمد بن مسلمة زاد هرون فشهد له يعني
ضرب الرجل بطن امرأته إلى هنا لفظ السنن قال
أبو عبيد القسم بن سلام إملاص المرأة هو أن تلقي
جنينها ميتا يقال قد أملصت المرأة إملاصا وإنما سمي
بذلك لأنها تزلقه وهذا يقال أزلقت الناقة وغيرها
وكذلك كل شيء زلق من يدك فقد ملص يملص ملصا
وأنشدني الأحمر فر وأعطاني رشاء ملصا يعني أنه
يزلق من يدي فإذا فعلت أنت ذلك به قلت أملصته
إملاصا قوله ولأن السكوت قد يكون
مهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما ما منعك أن

المغيبة التي غاب عنها زوجها

تخبر عمر

تخبر عمر بقولك في العول فقال درته وقد يكون للتأمل فلا
يصلح حجة وهذا استدلال بالمعقول على أن السكوت
لا ينعقد به الإجماع لأن السكوت محتمل والمحتمل لا يصلح
حجة وجه الاحتمال أن السكوت قد يكون للمهابة وقد
يكون للتأمل والنظر في حكم الحادثة ألا ترى أن ابن عباس
كان ينكر العول في الفرائض ويقول إن الذي أحصى رمل
عالج عددا لم يجعل في مال نصفين وثلثا فإذا ذهب هذا
بالنصف وهذا بالنصف فأين موضع الثلث فقيل له لم
لم تقل هذا في زمن عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته
وعن عطاء أن رجلا سأل ابن عباس فقال كيف نصنع
في الفريضة العائلة قال أدخل الضرر على من هو أسوأ حالا
فقيل ومن الذي أسوأ حالا فقال البنات والأخوات
كذا في شرح الكافي فأجاب صاحب التقويم عن هذا وقال
ما هذا بصحيح عندنا فعمر رضي الله عنه كان يقدمه على
كثير من الصحابة ويسأله ويمدحه ويستحسن اجتهاده
وقد ظهر رده عليه في مسائل ولئن ثبت فتأويله أن
مهابته لسبقه في الدين والفقه والرأي منعته عن
المبالغة في المناظرة لا أنه سكت عن نفس الرد فعمر
رضي الله عنه كان ألين للحق من غيره وكان يقول لا خير
فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيّ ما لم أسمع وكان يقول
رحم الله امرأ أهدى إلي عيوبي وكان أكثر الصحابة شورى
وجائز عندنا أن يكون عندنا فقيهان مختلفان في مسألة
وأحدهما أسبق وأكثر فقها ويسلم الذي هو دونه للذي
هو فوقه إما لرأي نفسه ولا يرد عليه رد منكر إلى
هنا لفظ التقويم وجه قول أبي هاشم في أنه حجة وأن

هو ع

عليهم

أي عمر

لم يكن اجماعا ان الامساك عن القول في الحادثة من المستند
يحتمل ان يكون للارتياء والنظر والاستدلال فلم يجز
ان يجعل اعتقادا للساكت فيه الا انه مع ذلك حجة لان
الفقهاء في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا
لم يظهر مخالف منهم فدل انهم اعتقدوه حجة وان
لم يكن اجماعا كما اجمع السلف على الاحتجاج بخبر الواحد
وان لم يثبت كونه خبر الرسول عليه السلام قطعا وقال
في القواطع واما ابو علي بن ابي هريرة فقال اذا كان المو
قضا من بعض القضاة والحكام فلا يدل السكوت من
الباقين على الرضا منهم لان في الانكار افتياتا عليه قال
ابن ابي هريرة ونحن نحضر مجالس الحكام ونراهم يقضون
بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم ولا يكون سكوتنا رضا
منا بذلك واما ابو اسحق المروزي فقال ان الاغلب
ان الصادر من الحاكم يكون مشورة والصادر عن المفتي
يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشورة
دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد لا يدل
ذلك على الاجماع وقول الشيخ فقال ادرته اي قال
ابن عباس منعني درة عمر **قوله** ولنا ان شرط
النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل
عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم اي ولنا في
انعقاد الاجماع السكوتي ان شرط النطق على انعقاد
الاجماع من علماء العصر جميعا متعذر لان اجتماعهم
جميعا على قول واحد بحيث يسمع هو من جميعهم في
غاية الندرة والمتعذر كالممتنع لان الله تعالى لا يكلفنا بما
ليس في وسعنا فلا يجوز ان يجعل شرطا لانعقاد الاجماع فصح

الاجماع

الاجماع اذن بنطق البعض وسكوت الباقين وهو المعتاد
في كل عصر ايضا لان المعتاد ان يتولى كبار العلماء الفتوى
ويسلم صغارهم فتواهم ومعنى هذا الكلام ما قال شمس الائمة
السرخسي في اصوله بقوله وجه قولنا انه لو شرط لانعقاد
الاجماع التنصيص عن كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة
مع الاخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لانه لا يتصور
اجتماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا وفي العادة
انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين
وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل
على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كالممتنع
ثم تعلق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا لاصله فكذا تعليقه
بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم
يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع
من الذين كانوا قبلهم بقرون وكان ذلك ساقطا عنهم
فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقوف على
قول كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج
البين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت
من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع لان السامعين من
العلماء المجتهدين لا يحل لهم السكوت عن اظهار الخلاف
اذا كان الحكم عندهم خلاف ما ظهر وسكوتهم محمول
على الوجه الذي يحل فبهذا الطريق ينقطع معنى التساوي
في الاحتمال ويترجح جانب اظهار الموافقة الى هنا لفظ
شمس الائمة **قوله** ولانا انما نجعل السكوت
تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة
السكوت لو كان مخالفا فاذا لم نجعل تسليما كان فسقا

الاجماع صح ٤

او بعد الاشتهار والاشتهار يبنا في الخفا فكان كالعرض
وذلك بعد مضي مدة التامل وذلك يبنا في الشبهة فتعين وجه
التسليم وهذا دليل ثاني على انعقاد وجه التسليم السكوتي
وفيه رد وجواب لقول الخصم ان السكوت محتمل لامور
فلا يتعين الرضا والتسليم بيانه انا لا نجعل مجرد السكوت
تسليما بل انما نجعله تسليما ورضا بعد العرض او بعد اشتهار
الفتوى اذا مضت مدة التامل لان العرض اعني عرض
جواب الحادثة موضع وجوب الفتوى على المعروض عليه
وموضع حرمة السكوت عليه لو كان الساكت مخالفا
في فتواه للاول في فتواه لان الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر واجب فلو كان فتوى الاول غير حق عنده
لوجب عليه رده ولم يجز سكوته لان سكوته فسقا لترك
الواجب فلما سكت ومضى مدة التامل دل السكوت
منه على انه رضي بقول الاول ووافقه ولم يسع جهة
اخرى غير جهة التسليم فتعين وجه التسليم على انه
هو المراد من السكوت وهذا معنى قوله وذلك يبنا في
الشبهة اي العرض او الاشتهار بعد مضي مدة التامل
يبنا في شبهة عدم التسليم وقوله او بعد الاشتهار عطف
على قوله بعد العرض معناه نجعل السكوت تسليما بعد
العرض او الاشتهار وقال صاحب التقويم اما
الاجماع نصا فما فيه اشكال واما سكوتا فلان الساكت
ما يحل له السكوت عن بيان الحق اذا علمه في خلافه فيدل
عدالته على ان سكوته على وجه يحل له وهو كون المسموع
حقا الا انا شرطنا مدة التامل لدرك الحق لان الحق
لا ينال بالاجتهاد الا بعد نظر في اشباه الحادثة وتمييز

وتمييز

الاشبه من بين الجملة ولا بد لهذا من مدة ثم المدة لمثله في العادات
لا تمتد الى الموت بل الى حين يتبين له الوجه فيه اما على الموا
فلا يلزمه النطق فسكوته عن الرد دليل عليه او على المخالفة
فيرده او يتعارض عليه الاشباه فيلزمه الفتوى باي
الاشباه كان فيصير سكوته فتوى بما ظهر من فتوى الاول
الى هنا لفظ التقويم وجملة البيان هنا ما قال ابو بكر الرازي
في اصول فقهه بقوله ثم لا تخلو من يعقد به الاجماع
من ان يكون وجود اجماعهم معتبرا بان يعرف قول
كل واحد منهم بعينه او ان يظهر القول من بعضهم
وينتشر في كافتهم من غير اظهار خلاف من الباقين عليهم
ولا نكير على القائلين به وغير جائز ان يكون صحة الاجماع
موقوفة على وجود القول في المسئلة من كل واحد منهم
بوفاق الاخرين لان ذلك لو كان شرط الاجماع لما صح اجماع
ابدا اذ لا يمكن احدا من الناس ان يحكي في شيء من الاشياء
قول كل احد من اهل عصر انعقد اجماعهم على شيء ان شئت
من الصدر الاول وان شئت ممن بعدهم فلما ثبت عندنا
صحة اجماع الامة بما قدمنا من الدلائل وامتنع وجود الاجماع
باثبات قول كل من الصحابة والتابعين في مسئلة علمنا ان
هذا ليس بشرط الا ترى ان تحريم نكاح الامهات والبنات
مجمع عليه لا يمتنع احد من الناس من اطلاق القول
بان هذا اجماع الامة من غير ان يحكيه عن كل واحد منهم
به الا ما ظهر وانتشر من تحريمهن وترك الباقين الخلاف
فيه فبان بذلك ان شرط وجود الاجماع انتشار القول
عمن هو من اهل الاجماع مع سماع الباقين له من غير اظهار
نكير ولا مخالفة فان قال قائل ليس في ترك النكير وعدم

اظهار الخلاف دلالة على الوفاق لانه للناس ممتنع ان يتركوا
مهابة او تقية او لغير ذلك من الامور فاذا التبس في ترك
اظهار الخلاف دلالة على الموافقة كما روي ان عمر رضي الله عنه
سال الصحابة في قصة المرة التي ارسل اليها يدعوها ففزعت
فالقت جنينا ميتا فقالوا انما انت مؤدب ولم ترد الا الخير
وما نرى عليك شيا وعلي ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن
فقال علي ان كان هذا جهد رايهم فقد اخطاوا وان كانوا
قاربوك فقد غشوك ارى عليك الدية فقال عمر رضي الله عنه
انت صدقتني فقد كان علي ساكتا مضمرا الخلاف الجماعة ولم
يكن سكوته دلالة على الموافقة ولم يستدل عمر ايضا بسكوته
على الموافقة وذكر عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس انه ذكر
مسئلة العول واحتج بان من لا ينتقل من فرض الا الى
فرض ففرضه قائم ومن كان ينتقل من فرض لا الى فرض
ادخلت النقصان عليه قال فقلت هلا ذكرته لعمر
فقال انه كان اميرا مهيبا فاخبر ان مهابته كانت مانعة له
من اظهار الخلاف عليه قيل له اما قصة عمر في امر
المراة فلا دلالة فيه على ما ذكرت من قبل ان عليا لم يسكت
الى ان ابرموا الامر وفرغوا من الكلام في المسئلة وانما
سكت لينظر جواب القوم ثم لما اجاب القوم اقبل عليه عمر
فساله قبل ان يتكلم علي بشي وعسى قد كان عمر رضي الله عنه
اراد ان ياخذ قولهم او ان يقف في الحكم ان يخبره ولا
يسكت ونحن انما نجعل ترك اظهار الخلاف حجة اذا انتشرت
المقالة وظهرت واستمر القائلون بها عليها ثم لا يظهر
من غيرهم فيها خلاف فاما ما داموا في مجلس التشاور
والارتياء فيها فجائز ان يكون الساكت ناظرا في المسئلة مرويا

فيها لم يتجه له فيها شيء فاذا استمرت الايام عليه ولم يظهر
خلافا مع العناية منهم بامر الدين وحراسة الاحكام
علمنا انهم انما لم يظهروا الخلاف لانهم موافقون لهم
واما حديث ابن عباس في العول فان ابن عباس
قد كان يظهر هذا الخلاف في عهد الصحابة فانما منعته
مهابة عمر رضي الله عنه من محاجته كما يهاب الاحداث
محاجة ذوي الاسنان وكيف يجوز ان يكون ابن
عباس منعه مهابة عمر من الخلاف عليه وقد كان عمر
يقدمه ويساله مع سائر من كان يساله من الصحابة
لما عرف من فضل فطنته ونفاذ بصيرته وكان يقول
له غص يا غواص ويقول شنشنة اعرفها من اخزم يعني
شبهه بالعباس في فهمه وعقله ودهائه ومتى كان
الناس في تقية من عمر رضي الله عنه في اظهار الخلاف عليه
في مسائل الحوادث وهو كان يستدعي منهم الكلام فيها
قال ابو بكر وقد كان عيسى بن ابان يقول ان ترك
النكير لا يدل على الموافقة لان النبي صلى الله عليه لم يكتف
في قصة ذي اليدين بترك الناس النكير عليه في قوله اقصرت
الصلوة ام نسيت حتى سال ابا بكر وعمر رضي الله عنهما
فقال احقا ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فحينئذ اتم
الصلوة وكان ابو الحسن يقول ان ترك النكير لا يدل
على الوفاق فيما كان طريقه اجتهاد الراي لان ما كان
طريقه الاجتهاد فغير جائز لاحد اظهار النكير على من
قال بخلاف قوله فليس اذن في سكوت القوم وتركهم النكير
على القائلين في الحادثة دلالة على الموافقة قال
ابو بكر ولسنا نقول ان ترك النكير على الانفراد يدل على الموا

فقه

لان ترك النكير قد يجوز ان يجامعه اظهار الخلاف وعامة
مسائل الاجتهاد هذا سبيلها وانما نقول ان تركهم لاظهار
المخالفة مع انتشار القول واستمرار الايام قد يدل على الوفاق ق
فاما قصة ذي اليدين فان القوم وان تركوا مخالفته ولم
يظهروا النكير عليه فغير جائز عندنا ان يستدل به في الموضع
الذي نحن فيه من الكلام في الاجماع ولعل عيسى انما اراد ان
ترك النكير في الوجه الذي كانت عليه قصة ذي اليدين لا
يدل على الموافقة وانما قلنا ان قصة ذي اليدين لا تعترض
على ما قلناه في الاجماع من قبل ان ذا اليدين لما قال هذا
القول قال له النبي صلى الله عليه عقيبه قبل ان يظهر من القوم
خلاف عليه او وفاق له احق ما يقول ذو اليدين لان الكلام
كان مباحا في الصلوة حينئذ فلم يكن هناك شيء يمنع من الاستفهام م
وقد كان له عليه السلام ان يعتبر حال القوم هل هم تاركون
للنكير عليه ام لا فيستدل بتركهم الخلاف على صحة خبره
ولكنه اختار الاستفهام بالقول وقد قلنا قبل ذلك ان
ترك اظهار الخلاف انما يكون دلالة على الموافقة اذا انتشر
القول وظهر ومرت عليه اوقات يعلم في مجرى العادة
بانه لو كان هناك مخالف لاظهر الخلاف ولم ينكر على غيره
مقالته اذ كان قد استوعب مدة النظر والفكر واما
ما حكيناه عن ابي الحسن من انه غير جائز له الانكار فيما
طريقه الاجتهاد فهو صحيح ولم نجعل نحن ترك النكير
حجة في الاجماع دون ترك اظهار الخلاف بعد ما مضى
من وقت ظهور القول وانتشاره مدة لو كان هناك قائل
بخلافه لكان قد استوفى مدة نظره واستقر رايه على قول
يقول به ان كان مخالفا له فاذا لم يظهر منه ذلك علمنا انه

موافقه

موافق له ومن الدليل على صحة ما ذكرناه من اعتبار
ترك اظهار الخلاف في القول الذي قد استفاض وظهر
من بعض الامة انه معلوم في مجرى العادة وما عليه طبايع
الناس انهم اذا تنازعوا في امر من الامور فقال فيه
اعلامهم واولوا الراي منهم قولا وسكت الباقون ان ذلك
رضا منهم بذلك القول وموافقة للقائلين به وانه لو كان
هناك مخالف لهم لاظهر الخلاف اذا كان ذلك امرا يهمهم
ويتعلق بشيء من مصالحهم في دنياهم فما كان منهم دينا يضيفه
جماعة منهم الى الحق وانه حكم الله تعالى الذي اداهم اليه
اجتهادهم فهو اولى بان يكون تركهم اظهار الخلاف فيه
دلالة على الموافقة وايضا فانهم مع اختلاف احوالهم
وتفاوت طبايعهم ومقاصدهم لا يجوز ان يتواطا هممهم
على ترك اظهار خلاف هم له مضمرون كما انه لو قال قائل
يوم الجمعة ان الامام لما صعد المنبر رماه انسان بسهم
فقتله لم يجز ان يحضر جماعة ممن شهد الجامع ولم يسمعوا
بذلك ان يتركوا اظهار النكير عليه ولا يجوز ان تتفق هممهم
على السكوت مع اختلاف احوالهم وايضا ان السلف
قد كانوا يعتقدون ان اجماعهم حجة على من بعدهم فغير
جائز اذا كان هذا هكذا ان يكون هناك مخالف لهم مع انتشار
قولهم فيضمر خلافهم ويسره ولا يظهره حتى يتبين لنا
انه ليس هناك اجماع يلزم حجته من بعدهم فوجب بهذا
ان يكون سكوتهم بعد ظهور القول وانتشاره دلالة على
الموافقة ولو لم يصح الاجماع من هذا الوجه لما صح اجماع ابدا
اذ غير ممكن ان يضاف في شيء من الاشياء بقول الجميع الامة
على انها قد قالته ولفظت به وانما يعتمدون فيه على ظهور القول

فانه معلوم

فيهم من غير مخالف لهم وقال بعضهم ممن لا يوبه له الاجماع
الذي نحكم بصحته ونقطع به العذر هو اتفاق العلماء
على موضع الكعبة من مكة وموضع الصفا والمروة وان
شهر رمضان هو الشهر التاسع من السنة ونحو ذلك
وما عدا هذا فلم يقم الدليل بايجابه فيقال له من اين
علمت ان العلماء متفقون على ذلك هل لقيت كل واحد منهم
من سلافهم واخلافهم فاخبرك به فان قال نعم
الكذبه الناس كلهم وان قال لا قيل فضلت باتفاقهم عليه
وهل علمته الا من حيث استفاض ذلك عن جماعة ولم ينكره
منكر اذ لا سبيل لك الى اثباته الا من هذه الجهة فهلا جعلت
هذا اعتبارا في امثاله مما لم يظهر وينتشر ثم لا يوجد لاحد
من اهل ذلك العصر خلاف فيه فتثبته اجماعا الى هنا لفظ
ابي بكر الرازي رحمه الله **قوله** واما سكوت علي رضي الله عنه
فانما كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان لا غرم
عليه في املاص المراة كان حسنا الا ان تعجيل الامضا
في الصدقة والتزام الغرم من عمر رضي الله عنه صيانة عن
القيل والقال ورعاية لحسن الثنا وبسط العدل كان
احسن فحل السكوت عن مثله هذا جواب عن تمسك الخصم
بسكوت علي حيث لم يكن ذلك دليل الرضا لانه نطق بعد
السكوت بخلاف ما افتوا فاجاب عنه وقال كان سكوت
علي عما افتوا به حسنا وما نطق به كان احسن والسكوت
عن الحسن حل ولا يدل على ان راي الساكت هو ايضا
وكلامنا في السكوت عن شي لا يحل والحق في خلافه بيانه
ان امساك ما فضل من مال الغنيمة لنائبة ستحدث حسن
وكذا عدم الغرم في املاص المراة حسن لعدم التيقن في

حق

حيوة الجنين او موته فلا معنى لايجاب المال بمقابلة ما كانت
حيوته موهومة ولكن كان ما افتى به علي كان احسن لان
وقوع الحادثة موهوم فيتصدق بالفاضل من الغنيمة اذا كان
قليلا على الفقرا من المسلمين ذكره محمد في السير الكبير
وكذا التزام الغرم وهو الغرة كان احسن صيانة لمجلس عمر
رضي الله عنه عن القيل والقال حتى لا يقول الناس ان
عمر قتل نفسا بخبث وجب عليه فيه مال ولم يوده على انا نقول
ان السكوت بحيث لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا بان
لا يستعجل في الجواب ويتفكر فيه اصابة للحق وسكوت علي
كان بهذه المثابة لانه لم يكن فصل الحكم بعد ولم يبرم الامر
لان مجلس المشاورة كان باقيا فلم يكن سكوته دليل الرضا
والتقرير وكلامنا في السكوت المطلق اعني انا لا نجعل مطلق
السكوت دليل الرضا والتقرير بل نجعله دليل ذلك بعد
مضي مجلس التشاور ومدة التامل فلم يرد سكوت علي علينا
وقول الشيخ وبعد فان السكوت بشرط الصيانة عن
الفوت جائز اي بعد ما قلنا من التقرير في سكوت علي نزيد
عليه تقريرا اخر وهو ما قاله ومعناه اندرج فيما ذكرنا وقال
شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله فاما حديث القسمة
فانما سكت علي رضي الله عنه لان ما اشار به على عمر رضي الله عنه
كان حسنا فان للامام ان يوخر القسمة فيما يفضل عنده
من المال ليكون معدا لنائبة تنوب المسلمين ولكن كان
القسمة احسن عند علي رضي الله عنه لانه اقرب الى ادا
الامانة والخروج عما تحمل من العهدة وفي مثل هذا الموضع
لا يجب اظهار الخلاف ولكن اذا سئل يجب بيان الاحسن
فلهذا سكت علي في الابتدا وحين ساله بين الوجه الاحسن

قسمتها
بتباعه
بعدم

عنده وكذلك حديث الاملاص فان ما اشار به من الحكم
كان هو صوابا لانه لم يوجد من عمر رضي الله عنه مباشرة
صنع بها ولا تسبيب هو من جناية ولكن التزام الغرة مع
هذا يكون ابعد من القيل والقال ويكون اقرب الى
بسط العدل وحسن الرعاية فلهذا سكت في الابتداء
ولما استنطقه بين اولى الوجهين عنده يوضحه ان مجرد
السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة
عند تمام مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد وانما
يكون هذا حجة ان لو فصل عمر الحكم بقولهم او ظهر منه
توقف في الجواب ويكون علي رضي الله عنه ساكتا بعد ذلك
ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته في الابتداء على انه للتجربة افهامهم
او لتعظيم الفتوى الذي يريد اظهاره باجتهاده حتى لا يزدريها
به احد من السامعين او ليروى النظر في الحادثة ويميز
بين الاشباه حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر
انه لو لم يستنطقه عمر رضي الله عنه لكان هو يبين ما يستقر
عليه رايه من الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس
المشاورة الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله **قوله**
واما حديث الدرة فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم
اشهر من ان يخفى وكان عمر رضي الله عنه الين للحق واشد
انقيادا له من غيره وان صح فتاويله ابلاء العذر في الكف
عن مناظرته بعد ثباته على مذهبه هذا جواب عن التمسك
للخصم بحديث الدرة فقال الشيخ حديث الدرة في نفسه
غير صحيح فلا يحتج به لان الصحابة اذا وقعت حادثة ليس
فيها نص عن رسول الله عليه السلام كانوا يتناظرون
ويتشاورون فيما بينهم وما كانوا يتقون عمر عن اظهار

الحق

الحق وكان عمر اشد الناس انقيادا للحق من غيره وكان
قال له رجل اتق الله يا عمر فقال له اخر اسكت اتقول
لامير المومنين هذا فقال عمر رضي الله عنه دعه فلا خير
فيهم اذا لم يقولوا ولا خير فينا اذا لم نسمع والجواب عن
حديث الدرة مر مرتين مرة في كلام القاضي ومرة في كلام
ابي بكر الرازي وان صح حديث الدرة فتاويله ابلاء العذر
اي اظهار انه اعني ان ابن عباس اظهر عذره لسائر الصحابة
في كفه عن مناظرة عمر في العول بعد ثبات ابن عباس
على مذهب نفسه في انكار العول لا انه سكت عن الرد
والانكار وقال شمس الائمة السرخسي وان صح فهذه
المهابة انما كانت باعتبار ما عرف من فضل راي عمر رضي الله عنه
وفقهه فمنعه ذلك من الاستقصاء في المحاجة كما يكون
من حال الشبان مع ذوي الاسنان من المجتهدين في
كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة
معهم حسب ما يفعلون مع الاقران الى هنا لفظ شمس الائمة
قوله وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا
اعني اصحاب النبي عليه السلام كان اجماعا على ان ما خرج من
اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا على الاصل الذي
قلنا في الرخصة في ركن الاجماع وهو ان سكوت البعض
الى ان ينقضي مدة التامل دليل الرضا والموافقة فخرج
اختلاف الصحابة على قولين او اقوال فان اختلافهم
يدل على ان ما خرج من اقوالهم باطل حتى لا يجوز احداث
قول لمن بعدهم يخالف قولهم جميعا وكذلك اذا اختلف
علماء كل عصر في مسألة ليس لمن بعد ذلك العصر ان يحدث
فيها قولا اخر قال الشيخ ومن الناس من قال هذا سكوت

ايضا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين معناه ان
اختلافهم على قولين سكوت ايضا عن القول الآخر
الذي يحدث بعد عصرهم والسكوت محتمل فلا يثبت الحجة
بالمحتمل فلا يثبت بطلان القول الحادث بعدهم بل اختلافهم
يسوغ الاجتهاد لغيرهم من غير تعيين في القول الآخر
انه باطل وقال الشيخ ولكنا نقول ان الاجماع من المسلمين
حجة لا يعدوه الحق والصواب بيقين فاذا اختلفوا على اقوال
فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة ولا يجوز ان يظن بهم
الجهل فلم يبق الا ما قلنا معناه ان اختلافهم على اقوال
اجماع منهم على حصر الحكم في الحادثة على اقوالهم لان كل واحد
من المختلفين يقول الحق هو مذهبي لا غير فاذا اتفق جميعهم
على نفي قول غير اقوالهم فذلك اتفاقهم على بطلان القول
الحادث ولا يجوز ان يظن بالصحابة الجهل بالقول الحادث
ويعلمه غيرهم لانهم بالمنزلة الرفيعة من العلم قال عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واصابة الحق من
اجل الكرامات فلا يجوز القول بخروجها عنهم واصابة
غيرهم وقال الشيخ وكذلك اذا اختلف العلماء في كل
عصر على اقوال فعلى هذا ايضا عند بعض مشايخنا يعني ان
اختلاف العلماء في كل عصر هل يدل على بطلان القول
الحادث لان الدليل لا يفصل بين اختلافهم واختلاف
غيرهم وقال بعض المشايخ اختلاف العلماء في كل عصر
ليس كاختلاف الصحابة لا يدل على بطلان القول الحادث
لما لهم من الفضل والسابقة وليس غيرهم بتلك المنزلة وقال
الشيخ وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء
فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا يعني اذا خطب على المنبر

في عصر بعدهم
فيه اختلاف المشايخ
قال بعضهم هذا
مثل اختلاف
الصحابة يدل على
بطلان القول
الحادث صح

بعض الخلفا من الصحابة بحكم من الاحكام فلم يرد عليه كان
ذلك اجماعا لما قلنا وهو ان السكوت الساكت لو لم يجعل
تسليما كان فسقا وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله
ومن هذا الجنس ما اذا اختلفوا في حادثة على اقاويل محصورة
فان المذهب عندنا ان هذا يكون دليل الاجماع منهم على انه
لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقاويل حتى ليس لاحد
ان يحدث فيه قولا آخر برايه وعند بعضهم هذا من باب
السكوت الذي هو محتمل ايضا فلا يدل على نفي الخلاف لا
يدل على نفي قول آخر في الحادثة فان ذلك نوع تعيين ولا يثبت
بالمحتمل ولكنا نقول قد بينا انهم اذا اختلفوا على اقاويل فنحن
نعلم ان الحق لا يعدو اقاويلهم وهذا بمنزلة التنصيص
منهم على ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقاويل وماذا بعد
الحق الا الضلال وكذلك هذا الحكم في اختلاف بين اهل
كل عصر الا على قول بعض مشايخنا فانهم يقولون ان هذا في
اقاويل الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة ولكن
المعنى الذي اشرنا اليه يوجب المساواة وعلى هذا قالوا فيما
ظهر من بعض الخلفا من الصحابة انه قال في خطبته على
المنبر ولم يظهر من احد منهم خلاف لذلك فان ذلك
اجماع منهم بهذا الطريق وقال صدر الاسلام
البزدوي في اصول فقهه واذا اختلف اهل عصر في مسئلة
اما الصحابة واما غيرهم فقالوا اقولين او ثلثة او اكثر فلا
يكون لمن بعدهم ان يحدثوا قولا آخر عند عامة الفقها
وكل المتكلمين وقال بعض اصحاب الظواهر انه يكون
لمن بعدهم ان يحدثوا قولا آخر وجه قول اولئك ان
الصحابة اختلفوا فيمن مات وترك ابوين وزوجا او زوجة

قال عامة الصحابة للزوج او الزوجة حقه وللام ثلث
ما بقي والبقية للاب وقال ابن عباس للزوج او الزوجة
حقه وللام ثلث المال كاملا والباقي للاب وقال
ابن سيرين وابو الشعثاء في الزوج والابوين بقول ابن عباس
وفي المسئلة الاخرى للام ثلث ما بقي واحدثا قولا اخر ولان
اجماع العلماء حجة ولم يوجد الاجماع وكذلك الصحابة رضوان
الله عليهم اختلفوا في قول الرجل لامراته انت علي حرام على
قولين قال بعضهم يكون تطليقة رجعية ان نوى الطلاق
وقال بعضهم يكون ثلاثا وقال مسروق بن الاجدع
لا يكون شيئا وعامة الفقهاء قالوا انهم لما اختلفوا على قولين
او ثلثة او اكثر ولم يزيدوا عليه كان هذا اتفاقا منهم انه لا
يجوز الزيادة على تلك الاقوال وان ما وراء تلك الاقاويل
خطا ولان الحق في جملة اقاويلهم بيقين لانه لا يتصور
اجتماعهم على الخطا فيكون في جملة اقاويلهم الحق والصواب
ولكن غير عين فكان ما وراء اقاويلهم خطا فصح ان ما وراء
اقاويلهم خطا باطل اما قول ابن سيرين وجابر بن زيد
ابو الشعثاء في مسئلة الابوين مع احد الزوجين فهما لم يخالفا
جميع الصحابة فانهما لم يبتدعا قولا ثالثا بل في احد المسئلتين
اخذا بقول عامة الصحابة وفي الاخرى بقول ابن
عباس رضي الله عنهم على انه لما ثبت منهما هذا المذهب
فقد دلنا ذلك على ان الصحابة كانوا على ثلثة اقوال في هذه
المسئلة واما حديث مسروق فهو كان من اهل الاجتهاد
فيحتمل انه قال هذا القول حال حيوة الصحابة لا بعدها فانهم
فيمتنع انعقاد الاجماع فيما وراء قوله الى هنا لفظ صدر الاسلام
وقال ابو بكر الرازي في اصوله في باب القول في الخروج

عن اختلاف السلف اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على اقاويل
معلومة لم يكن لمن بعدهم ان يخرج عن جميع اقاويلهم ويبتدع
قولا لم يقل به احد وهذا معنى ما حكاه هشام عن محمد في ذكر
اقسام اصول الفقه وقال وما اختلف فيه الصحابة وما
اشبهه يعني انه لا يخرج عن اختلافهم والدليل على صحة هذا
القول قول الله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله تعالى
واتبع سبيل من اناب الي وقوله تعالى تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
وهذه صفة كل عصر وفي الخروج عن اقاويل الجميع اتباع غير
سبيل المؤمنين ومخالفة من امرنا الله تعالى بالاقتداء به لانا
قد علمنا بدلالة صحة الاجماع ان الحق لا يخرج عنهم فلو جاز
ابداع قول لم يقل به احد منهم لما امنا ان يكون هذا القول
هو الصواب وان ما قالوه خطا فيوجب ذلك جواز اجماعهم
على الخطا وذلك مامون وقوعه منهم فان قال قائل
ما ذكرت لا يلزم القائلين بان كل مجتهد مصيب وان الحق في
جميع اقاويل المختلفين لانه لا يمتنع عندهم ان يكون هؤلا
مصيبين ومن يقول بخلاف قولهم ايضا مصيبا اذ كانوا
حين اختلفوا قد سوغوا الاجتهاد في طلب الحكم قيل له
ما ذكرت من مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب لا يعصم
القائلين به مما الزمناه وذلك لانهم حين اختلفوا في المسئلة
على هذه الوجوه فقد اجمعوا على ان ما عداها خطا سواء
كانوا مصيبين في اختلافهم او بعضهم مصيب وبعضهم
مخطئ كما لو اجمعوا على قول واحد كان ذلك اجماعا منهم بان
ما عداه خطا وان كان اجماعهم عليه من طريق الاجتهاد
فالالزام صحيح على ما ذكرنا لمن قال ان الحق في واحد

اقاويل

ولمن قال ان كل مجتهد مصيب الا ترى انهم قد سوغوا
الاجتهاد في ميراث الجد وقد اختلفوا فيه على وجوه قد
قد عرفت فاوجب بعضهم الشركة بينه وبين الاخ وجعل
بعضهم الجد اولى فلو قال بعدهم قائل اني اجعل المال
للاخ دون الجد كان مخطئا في قوله مخالفا لاجماعهم
ولو ساغ ما قال هذا القائل لساغ مخالفة اجماعهم الواقع
عن اجتهاد لانهم حين اجتهدوا في المسئلة فقد سوغوا
الاجتهاد فيها ولم يكن ذلك مبيحا لمن بعدهم مخالفتهم فيما
اداه اليه اجتهادهم كذلك اذا اختلفوا فيها على وجوه معلومة
وان كان اختلافهم عن اجتهاد فغير جائز لمن بعدهم
الخروج عن اقاويلهم اذ كان اجماعهم ان لا قول في
المسئلة الا ما قالوه مانعا من تسويغ الاجتهاد في الخروج
عنه الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رح

الاهلية قوله اهلية الاجماع انما تثبت باهلية
الكرامة وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق يعني
ان اهلية المجمعين التي ينعقد بها اجماعهم اهلية الكرامة
لان الاجماع ثبت كرامة لهذه الامة واهلية الكرامة بوجود
الاجتهاد بلا هوى ولا فسق ظاهر فاعلم ان هنا
شرايط متفقا عليها وهي شرائط الاهلية وهي العقل
والبلوغ والاسلام والعدالة والكينونة من اهل الاجتهاد
ومن اهل السنة والجماعة وهذا لان الاجماع لا يكون
الا باجتماع الاراء ولا رأي للمجنون اصلا ولا للصبي كاملا
واهل الكفر وان كانوا اهل رأي لم يعتبر رايهم لثبوت
حجية الاجماع كرامة لهذه الامة الا ترى الى قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع

غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى الآية كيف سوى بين مشاقة
الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين والفاسق متهم
فلا يعتبر رايه ولا يعتبر راي من لم يبلغ حد الاجتهاد من
طلبة العلم كراي العوام لعدم التمييز بين وصف ينوط به
الحكم في المنصوص عليه وبين غيره وكذا لا يعتبر راي المتكلم
والمحدث لانه لا بصر لهما في وجوه الراي والمقاييس الشرعية
وانما شرطنا كونه سنيا لثبوت الاجماع بطريق الكرامة الا
ترى ان اجماع اليهود والنصارى ليس بحجة ولا كرامة لاهل
الهوى والبدع فلا نعتبر اجماعهم وقال الشيخ واما
الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه سقطت عدالته
بالتعصب الباطل وبالسفه وكذلك ان مجن به وكذلك
ان غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة
فانه من جنس العصبية يعني ان كان صاحب الهوى يدعوا
الناس الى هواه سقطت عدالته بالتعصب الباطل مثل
خلاف الروافض في امامة ابي بكر الصديق وعمر الفاروق
فانه تعصب باطل لخرق الاجماع وكذا خلاف الخوارج في
امامة علي رضي الله عنه تعصب باطل لانه انعقدت خلافته
ببيعة من له ولاية البيعة وهو يومئذ افضل خليقة الله على
وجه الارض واولاهم بها اذ المتولي كبار الصحابة وايمة
وخيارهم من بقي من الصحابة فلا معنى لخلاف الخوارج
وكذلك ان مجن صاحب الهوى بهواه اي لم يبال بالذي قال
وفعل وهذا كهذيانات الروافض وتزهاتهم في الصحابة
رضي الله عنهم فسقط عدالتهم بذلك لان ترك المبالاة
يسقط العدالة خصوصا اذا كان بالافتراء في الصحابة
وكذلك ان غلا حتى كفر وهذا كما نقل عن غلاة الروافض

ان جعفراً هو الاله الاصغر وعلياً هو الاله الاكبر وطايفة
منهم غلوا في القول وزعموا ان ابا مسلم نبي وان ابا جعفر
المنصور هو الاله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فطلبهم
ابو جعفر واستتابهم فرجع عن ذلك قوم وثبت عليه قوم
فلم يتوبوا فقتلهم وصلبهم وقال في ميزان الاصول وقال
بعض مشايخنا ان كان غالياً في هواه حتى كفر به لا يكون اهلاً
لان المعتبر اجماع المسلمين وان كان هوى لا يكفر به لا يعتبر
خلافه في عين هواه وبدعته كخلاف الروافض في خلافة
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وخلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه
واما قوله في غير بدعته اذا لم يكن متعصباً في هواه داعياً
لغيره اليه يكون معتبراً في انعقاد الاجماع كما في الشهادة
في الحدود وساير الحقوق ولكن الاصح ما قلنا فان
الاصل في الاجماع اجماع الصحابة والله تعالى صانهم عن
خلاف يوجب التضليل ليكون اجماعهم حجة مطلقة
الى هنا لفظ الميزان وقال الشيخ وقوله ما صفة الاجتهاد
نشرط في حال دون حال اما في اصول الدين الممهدة مثل
نقل القرآن ومثل امهات الشرايع فعامة المسلمين
داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع فاما ما يختص بالرأي
والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأي
والاجتهاد اي قوله ما صفة الاجتهاد التي شرطنا في اهلية
الاجماع فالكلام فيها على التفصيل فان كان الحكم الذي
اجمعوا عليه لا يحتاج فيه الى الرأي كنقل القرآن وامهات
الشرايع اي اصولها كالصلاة والزكاة والصوم والحج
فالعوام داخلون في ذلك لعدم الحاجة الى الرأي وان
كان يحتاج فيه الى الرأي فرأي العوام لا يعتبر في ذلك

اصلا

اصلا وذلك كما في احكام الفروع وقال الشيخ وكذلك
من ليس من اهل الرأي من العلماء اي هم كالعوام لا يعتبر
رأيهم الا فيما يستغنى عن الرأي ولا يلتفت الى رأيهم فيما لا
يستغنى عن الرأي وهم كالفقهاء الذين لا اصول لهم وكالمفسرين
والمحدثين والمتكلمين ومعنى العصبية هي التعصب وهو
التكلف لان يصير كالعصبة له كتقيس انتسب الى
قيس وحقيقتها الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي قرابة
الاب كذا في الاقليد وفسر النبي عليه السلام العصبية في
كتاب الادب من كتاب السنن في باب العصبية قال
ابو داود وحدثنا محمود بن خالد الدمشقي قال حدثنا
الفريابي قال حدثنا سلمة بن بشر عن ابنة واثلة بن الاسقع
انها سمعت اباها يقول قلت يا رسول الله ما العصبية
قال ان تعين قومك على الظلم والمجون ان لا يبالي الانسان
بما صنع وقد مجن بالفتح يمجن مجوناً ومجانة فهو ماجن
والجمع المجان كذا في الصحاح وقال شمس الايمة السرخسي
في اصوله زعم بعض الناس ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون
الا باتفاق فرق الامة اهل الحق واهل الضلالة جميعاً
لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل
واما المذهب عندنا فهو ان الحجة اتفاق كل عالم مجتهد
ممن هو غير منسوب الى هوى ولا معلن بفسق في كل
عصر لان حكم الاجماع انما يثبت باعتبار وصف لا يثبت
الا بهذه المعاني وذلك صفة الوساطة كما قال تعالى
جعلناكم امة وسطاً وهو عبارة عن الخيار العدول
المرضيين وصفة الشهادة بقوله لتكونوا شهداء على الناس
فلا بد من اعتبار الاهلية لاداء الشهادة وصفة الامر

بالمعروف وذلك يشير الى فرضية الاتباع فيما يأمرون
به وينهون عنه وانما يفترض اتباع العدل المرضي فيما يأمر به
وثبوته بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامات مطلقا
من كان بهذه الصفة فاما اهل الاهواء فمن كان يكفر في
هواه فاسم الامة لا يتناوله مطلقا ولا هو مستحق للكرامة
الثابتة للمومنين ومن يضلل في هواه اذا كان يدعو الناس
الى ما يعتقده فهو يتعصب لذلك على وجه يخرج به الى صفة
السفه والمجون فيكون متهما في امر الدين لا معتبر بقوله
في اجماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض في امامة ابي بكر
رضي الله عنه ولا خلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه
فان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقد
قال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لا معتبر بقوله
لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول
كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر
قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة
ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال رضي الله عنه
والاصح عندي انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر
له فالجواب هكذا واما اذا كان مظهرا فانه لا يعتد بقوله
في الاجماع لان المعنى الذي قبلت به شهادته لا يوجد هنا
فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم
عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب في
الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام الشرع
ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب
نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار الشرع
وانما عرفنا بنقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء في احكام الشرع

اى فى الاجماع

احكام صح

وادنى ما

٥٨

وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين
ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع فاما من يكون محقا في اعتقاده
ولكنه فاسق في تعاطيه فالعراقيون يقولون لا يعتد بقوله
في الاجماع ايضا لانه ليس باهل لاداء الشهادة ولان التوقف في
قوله واجب بالنص وذلك ينفي وجوب الاتباع قال رضي الله عنه
والاصح عندي انه اذا كان معلنا لفسقه فكذلك الجواب لانه
لما لم يتحرز عن اعلان ما يعتقده باطلا فكذلك لا يتحرز
عن اعلان قول يعتقد بطلانه باطنا فاما اذا لم يكن مظهرا
للفسق فانه يعتد بقوله في الاجماع وان علم فسقه حتى ترد
شهادته لانه لا يخرج بهذا عن الاهلية للشهادة اصلا ولا من
الاهلية للكرامة بسبب الدين الا ترى انا نقطع القول لمن يموت
مومنا مصرا على فسقه انه لا يخلد في النار فاذا كان اهلا للكرامة
بالجنة في الاخرة فكذلك في الدنيا باعتبار قوله في الاجماع
فاما كونه عالما مجتهدا فهو معتبر في الحكم الذي يختص بمعرفته
والحاجة اليه العلماء وعلى هذا قلنا من يكون متكلما غير
عالم باصول الفقه والادلة الشرعية في الاحكام لا يعتد
بقوله في الاجماع هكذا نقل عن الكرخي وكذلك من يكون
محدثا لا بصر له في وجوه الراي وطرق المقاييس الشرعية
لا يعتد بقوله في الاجماع لانه فيما يبتني عليه حكم الشرع بمنزلة
العامي ولا يعتد بقول العامي في اجماع علماء العصر لانه
لا هداية له في الحكم المحتاج الى معرفته فهو بمنزلة المجنون
حتى لا يعتد بمخالفته ثم قال بعض العلماء الذين هم بالصفة
التي قلنا من اهل العصر ما لم يبلغوا حدا لا يتوهم عليهم
التواطؤ على الباطل لا يثبت الاجماع الموجب للعلم باتفاقهم
الا ترى ان حكم التواتر لا يثبت بخبرهم ما لم يبلغوا هذا الحد

ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا

يتحرز صح

اى هم اهل العدالة والاجتهاد

فكذلك حكم الاجماع بقولهم لان بكل واحد منهما يثبت علم اليقين
والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعه واتفقوا قولا
او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع
به وان لم يبلغوا حدا لتواتر بخلاف الخبر فان ذلك محتمل
للصدق والكذب فلا بد من مراعاة معنى ينتفي به تهمة الكذب
بكثرتهم الا ترى ان صفه العدالة لا يعتبر هناك وهذا
اظهار حكم ابتدا ليس فيه معنى احتمال تهمة الكذب بشي
انما فيه توهم الخطا واذا كانوا جماعة فالامن عن ذلك ثابت
شرعا كرامة لهم بسبب الدين وصفة العدالة على ما قررنا
فان قيل لا يومن على هولاء الاعلان الفسق او الضلالة
او الردة مثلا بعد ما انعقد الاجماع منهم فكيف يومن
الخطا باعتبار اجتماعهم قلنا عن هذا الكلام جوابان
لمشايخنا احدهما انا لا نجوز هذا على جماعتهم بعد ما كان
اجماعهم موجبا للعلم في حكم الشرع فان الله تعالى يعصمهم
من ذلك لان باجماعهم صار بمنزله النص عن صاحب
الشريعه فكما ان الرسول صلى الله عليه كان معصوما
عن هذا انقطع القول به لان قوله موجب للعلم فكذلك
جماعة العلما اذا ثبت لهم هذه الدرجة وهو ان قولهم
موجب للعلم كرامة لهم بسبب الدين والثاني انه
وان تحقق هذا منهم فان الله تعالى يقيم آخرين مقامهم
ليكون الحكم ثابتا باجماعهم لان الدين محفوظ الى قيام
الساعة على ما قال رسول الله عليه السلام لا يزال طايفه
من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله فما يعترض على
الاولين لا يوثر في حكم الاجماع لقيام امثالهم مقامهم
بمنزلة موتهم الى هنا لفظ شمس الايمه رحمه الله وقال

اي في التواتر

اي الاجماع

ابو

٥٩

ابو بكر الجصاص الرازي في باب القول فيمن ينعقد بهم
الاجماع لا نعرف عن اصحابنا كلاما في تفصيل من ينعقد بهم
الاجماع وكيف صفتهم وقد اختلف اهل العلم بعدهم في ذلك
فقال قائلون لا ينعقد الاجماع الذي هو حجه لله عز وجل الا
باتفاق فرق الامة كلها من كان محقا او مبتدعا ضالا ببعض
المذاهب الموجبة للضلال وقال اخرون لا اعتبار
بموافقه اهل الضلال لاهل الحق في صحة الاجماع وانما
الاجماع الذي هو حجة لله عز وجل اجماع اهل الحق الذين
لم يثبت فسقهم ولا ضلالهم قال ابو بكر وهذا هو الصحيح
عندنا وذلك لان الله تعالى قد حكم لمن الزمنا قبول
شهادتهم بالعدالة بقوله تعالى جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهدا على الناس فجعلها لشهدا على الناس والحجة
عليهم بما قالوه وشهدوا به الذين وصفهم انهم وسط والو
العدل وقد قيل الوسط الخيار كما قال تعالى قال اوسطهم
يعني خيرهم والمعنى واحد لان العدل الخيار والخيار
العدل واذا كان ذلك كذلك فلا اعتبار بمن لم يكن من
هذه الصفه في الاعتداد باجماعهم وقال تعالى واتبع
سبيل من اناب الي وقال تعالى ويتبع غير سبيل المومنين
وقال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فالزمنا اتباع
من اناب اليه والاقتدا بالمومنين وبمن يامر بالمعروف
وينهى عن المنكر واهل الضلال والفسق بخلاف هذه
الصفه فلا يلزمنا اتباعهم ومتى اجمعت فرق الامة
كلها على امر علمنا ان المامور باتباعه منهم المومنون ومن
اناب الى الله تعالى دون اهل الضلال والفاسقين فدل
ذلك على انه لا عبرة بخلافهم اذ كانوا لو وافقوهم لم يكونوا

سط

متبعين ولا مقتدى بهم ولا كان قولهم حجة على احد فثبت بذلك
ان انعقاد الاجماع متعلق بقول الجماعة التي قد شملها الوصف
من الله تعالى بالعدالة ولزوم قبول الشهادة ولاجل ما قدمنا
من الاصل لم يعتد بخلاف الخوارج وسائر فرق الضلالة
لما ثبت من ضلالهم وانهم لا يجوز ان يكونوا شهدا الله تعالى
ومما يوجب ايضا ان لا يعتد بقول هولاء في الاجماع ان علم الشرع
مبني على السمع ومن لم يعرف الاصول السمعية لم يصل الى
علم فروعها والخوارج ومن جرى مجراهم قد اكفرت السلف
الذين نقلوا الدين ولم يقبلوا اخبارهم ونقلهم ومن كان
كذلك عدم العلم بها فصاروا بمنزلة العامي الذي لا يعتد
به في الاجماع ولا الاختلاف لعدم علمه باصول الشرع
التي عليها مبنى فروعه فان قال قايل ان كنت لا تعتد بمن
ثبت ضلالته في الاجماع ولا تعتد بخلافه خلافا لاجل ما ثبت
من ضلالته وفسقه فالذي يلزمك على هذا الاصل ان
لا تعتد بخلاف من ثبت فسقه من جهة الافعال وان
كان صحيح الاعتقاد لان الفاسق على وجه كان فسقه
لا يكون من شهدا الله ولا ممن حكم له بالعدالة والاناب
اليه قيل له كذلك نقول ان من ثبت فسقه لم يعتد
بخلافه ولا نعتبر اجماعه وكيف يعتد به في الاجماع والاختلاف
وهو لا تقبل شهادته ولا فتياه فان قال فهل تجوزون على
هذه الجماعة التي انعقد بها الاجماع الانتقال عن حال
العدالة الى غيرها من الضلال والكفر قيل له من الناس
من لا يجيز ذلك لانهم لما ثبت انهم شهدا الله عز وجل
في لزوم قولهم امتنع خروجهم عن هذه الحال الى غيرها
لانه يوجب بطلان حجة الله تعالى الا ترى ان قول الانبياء

عليهم السلام لما كان حجة على امتهم لم يجز عليهم التغيير والتبديل
والانتقال عن الحال التي هم عليها ومن الناس من يجيز ذلك على
هذه الجماعة اذا قام غيرهم بدلا منهم ليلا تخلو الامة من ان يكون
فيها قوم متمسكون بالايمان قايمون بحجة الله تعالى التي هي الاجماع
وجعلوا انتقالهم عن ذلك بمنزلة موتهم قال واي القولين
صح من ذلك فانه لا يخل بحجية الاجماع لان الامة لا تخلو في الحالين
من ان يكون فيها شهدا الله تعالى ومن ان يكون اجماعهم حجة
قال ابو بكر ولا نعتد بخلاف من لا يعرف اصول الشريعة ولم
يرتض بطرق المقاييس ووجوه اجتهاد الراي كداود الاصفهاني
والكرابيسي واضرابهما من سخفاء الجهال لان هولاء انما كتبوا شيا
من الحديث ولا معرفة لهم بوجوه النظر ورد الفروع والحوادث
الى الاصول فهم بمنزلة العامي الذي لا يعتد بخلافه لجهله ببناء
الحوادث على اصولها من النصوص وقد كان داود ينفي حجج العقول
ومشهور عنه انه كان يقول ليس في السموات والارض ولا في
انفسنا دلايل على الله وعلى توحيده وزعم انه انما عرف الله عز وجل
بالخبر ولم يدر الجاهل ان الطريق الى معرفة صحة خبر النبي
عليه السلام والفرق بين خبره وخبر مسيلمة وسائر المتنبيين
والعلم بكذبهم انما هو العقل والنظر في المعجزات والاعلام
والدلايل التي لا يقدر عليها الا الله سبحانه وتعالى فانه لا يمكن
احدا ان يعرف النبي عليه السلام قبل ان يعرف الله تعالى فمن
كان هذا مقدار عقله ومبلغ علمه كيف يجوز ان يعد من اهل
العلم وممن يعتد بخلافه وهو معترف مع ذلك انه لا يعرف
الله تعالى لان قوله انني ما اعرف الله تعالى من جهة الدلايل اعترا

منه بانه لا يعرفه فهو اجهل من العامي واسقط من البهيمة
فمثله لا يعتد خلافا على اهل عصره اذا قالوا قولا خالفهم فكيف يعتد
خلافه على من تقدمه ونقول ايضا في كل من لم يعرف اصول
السمع وطرق الاجتهاد والمقاييس الفقهية انه لا يعتد بخلافه
وان كان ذا حظ من المعرفة بالعلوم العقلية وكذلك كان يقول
ابو الحسن لان علم الاصول العقلية لا يكتفى به في معرفة الاصول
السمعية فمن كان بالمنزلة التي وصفنا من فقد العلم باصول
السمع لم يعتد بخلافه وان كان ذا حظ في علوم اخر لانه يكون
في هذه الحال بمنزلة العامي الذي لا يعرف الاصول ورد
الفروع اليها فلا يكون من اجل ذلك خلافا الى هنا لفظ ابي بكر
الرازي وهذا كله كلام اصحابنا فقال صاحب القواطع
من الشافعية اعلم انه لا اعتبار بالكافرين في الاجماع لان
الاجماع انما صار دليلا بالسمع والادلة السمعية التي ذكرناها
لم تتناول الكافرين وانما تتناول المومنين على الخصوص ولان
الاجماع حجة لمعرفة الاحكام الشرعية والكفار لا يمكنهم معرفة
الاحكام الشرعية ولا اعتبار ايضا في الاجماع بكل المومنين
الى انقضاء التكليف لانا لو اعتبرنا اجماع جميع المكلفين
الى انقضاء التكليف خرج الاجماع من ان يكون حجة لانه لا
يكون بعده تكليف حتى يكون اجماعهم حجة فيه ولانا قد
دللنا ان اجماع كل عصر حجة والدلايل التي دلت ان الاجماع
حجة قد دلت على هذا كما سبق بيانه ولا اعتبار ايضا لمن
ليس من اهل الاجتهاد كالعامة والمتكلمين الذين يدعون
علم الاصول وقال بعض المتكلمين اتفاق العامة مع

العلما

اتفاقهم

العلما شرط في صحة الاجماع وهو قول القاضي ابي بكر
وقال بعضهم يعتبر اتفاق الاصوليين المتكلمين وتعلق
من اعتبار غير الفقها بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
الضلالة وهذا يتناول الكل وهذا لانه انما كان قول الامة
حجة لانهم عصموا عن الخطا وليس يمتنع ان يكون جماعتهم
العامة والخاصة معصومة عن الخطا واذا لم يمتنع ذلك
وكانت الظواهر الدالة على ان الاجماع حجة عامة في الخاصة
والعامة اعتبر اجماع الكل لكونه حجة ولان الله تعالى قال
ويتبع غير سبيل المومنين وهذا يتناول الفقها والعوام والصحيح
ما قدمنا لان العوام لا يعرفون طرق الاجتهاد فهم كالصبيان
واما المتكلمون فلا يعرفون طرق الاحكام وان عرفوا
البعض لا يعرفون جميعها فصاروا كالفقها الذين لا يعرفون
اصول الفقه والذي استدلوا به فاكثر ما فيه انه عام فنخصه
ونحمله على الفقها الذين يعرفون طرق الاحكام ونقول
ايضا ان الامة انما كان قولها حجة اذا قالوه عن استدلال
وهي انما عصمت عن الخطا في استدلالها والعامة ليست
من اهل النظر والاستدلال حتى تعصم عن الخطا فصار وجودهم
وعدمهم بمنزلة يدل عليه ان العامة يلزمهم المصير الى
قول العلما فصار العلما كانهم المتصرفون فيهم فسقط اعتبار
قولهم فقد ظهر بهذا الجواب عن المعنى الذي قالوه وقد روي
ان ابا طلحة الانصاري كان يستبيح اكل البرد في الصوم
ويقول انه لا يفطر ولم يعد خلافه خلافا لانه لم يكن من
فقهاء الصحابة وقد قال بعض اصحابنا ان ما يشترك

الخاصة والعامة في معرفته فلا بد من اجماع الكل في الشيء
ينعقد عليه الاجماع وقد ذهب اليه بعض المتكلمين ايضا وعندي
ان هذا باطل ولا يعتبر قول العامة في شيء من الاحكام سوا
كان من الاحكام الظاهرة التي يعرفونها او من الاحكام
التي لا يقفون عليها وما ذكرنا من الدليل يعم الكل ويوجب
اخراج العامة واطراح قولهم في الاحكام اجمع وعلى هذا
نقول ان العلما بالنحو والعربية واللغة لا يعتبر قولهم
ايضا في انعقاد الاجماع في الاحكام وكذلك العلما الذين
لا يعرفون الا التفسير وانما يرجع اليهم في الوقوف على اقوال
المفسرين من السلف وكذلك من المحدثين الذين لا يعرفون
الا الرواية ويرجع اليهم فيما يصح من الاخبار وما لا يصح واما
الفقها الذين يتكلمون في الجواهر والاعراض وغيرها
بمحض الكلام ولا يعرفون دلايل الفقه فلا عبرة بقولهم في
الاجماع وهم بمنزلة العوام واما المنفردون باصول
الفقه فان وافقوا الفقها في ترتيب الاصول وطرق الادلة
كان خلافهم مؤثرا بالمنع من انعقاد الاجماع وان خالفوهم
فيما يقتضيه استنباط المعاني وعلل الاحكام وغلبة الاشباه
لم يؤثر خلافهم وانعقد الاجماع بدونهم الى هنا لفظ صاحب
القواطع ثم قال واما الكلام في اعتبار الورع فقد ذهب
معظم الاصوليين الى ان الورع معتبر في اهل الاجماع وقالوا
ان الفسقة وان كانوا بالغين في العلم مبلغ المجتهدين فلا
يعتبر خلافهم ووفاقهم لانهم بفسقهم خارجون عن
محل الفتوى والفاسق غير مصدق فيما يقوله وافتى مخالف

وقال بعض

وقال بعض اصحابنا يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع لان الفاسق
المجتهد لا يلزمه تقليد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه
اجتهاده وليس له ان يقلد غيره فكيف ينعقد الاجماع في حقه
واجتهاده بخلاف اجتهاده من سواه ونجوز ان يقال انه لم
في حق نفسه مصدق على نفسه فيما بينه وبين الله وهو مكذب
في حق غيره وغير ممتنع هذا الانقسام وقد قال بعض
اصحابنا ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من
وجه وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافه سيل
عن دليله لجواز ان يحمله فسقه على اعتقاد شرع بغير دليل
فاذا اظهر من استدلاله على خلافه ما يجوز ان يكون محتملا لم
ينعقد الاجماع بخلافه وصار داخلا في جملة اهل الاجماع
وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر من
استدلاله محتملا لم يعتد بخلافه قال هذا القائل وفي هذا
يفارق العدل الفاسق لان العدل اذا اظهر الخلاف جاز
الامساك عن استعلام دليله لان عدالته تمنعه من
اعتقاد شرع بغير دليل وهذا التقسيم لا باس به وهو
كلام يقرب من ماخذ اهل العلم فليعول عليه ورايت في
كتاب الشيخ ابي اسحق الشيرازي ان كل من كان من اهل
الاجتهاد سوا كان مدرسا مشهورا او خاملا مستورا
وسوا كان عدلا امينا او فاسقا متهتكا يعتد بخلافه لان
المعول في ذلك على الاجتهاد والمهجور كالمشهور والفاسق
كالعدل في ذلك والاحسن هو الاول واما الفسق
بتاويل فلا يمنع من اعتبار من يعتبر في الاجماع والاختلاف

وقد نص الشافعي على قبول شهادة اهل الاهواء وهذا ينبغي
ان يكون في اعتقاد بدعة لا يؤديه الى التكفير فاما اذا
كان يؤديه الى التكفير فلا يعتد بخلافه ووفاقه الى هنا لفظ
القواطع **قوله** ومن الناس من زاد في هذا وقال
لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اي ومن الناس من زاد في اهلية الاجماع لانا
قلنا اهلية الاجماع تثبت لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق وبعضهم
قال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود واصحاب الظواهر
ذكره صدر الاسلام وقال ابن الحاجب وعن احمد قولان
وبعضهم قال لا اجماع الا لعترة الرسول وهو مذهب الزيدية
والامامية ذكره في المحصول وبعضهم قال لا اجماع الا لاهل
المدينة وهو مذهب مالك ووجه من خصص اجماع الصحابة
ان الاجماع صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
والصحابة هم الاصول في هذا المعنى ويمنع هذا لان الخطاب
عام يشملهم وغيرهم وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقال
بعض العلماء الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا باجماع الصحابة
رضي الله عنهم الذين كانوا خير الناس بعد رسول الله لانهم
صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتأويل واثنى عليهم في اثار
معروفة فهم المختصون بهذه الكرامة وهذا ضعيف عندنا
فان النبي صلى الله عليه وسلم كما اثنى عليهم فقد اثنى على من بعدهم
فقال خير الناس قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ففي هذا بيان ان اهل كل عصر يقوم مقامهم في
صفة الخيرية اذا كانوا على مثل اعتقادهم والمعاني التي بيناها
لاثبات

لاثبات هذا الحكم بها من صفة الوساطة والشهادة والامر
بالمعروف لا تختص بزمان ولا بقوم وثبوت هذا الحكم بالاجماع
لتحقيق بقاء حكم الشرع الى قيام الساعة وذلك لا يتم ما لم
يجعل اجماع كل عصر حجة كاجماع الصحابة فان قيل فابو حنيفة
قال بخلاف هذا لانه قال ما جاءنا من الصحابة اتبعناهم
وما جاءنا من التابعين زاحمناهم قلنا انما قال ذلك لا لانه كان
من جملة التابعين فانه رأى اربعة من الصحابة انس بن مالك
وعبد الله بن ابي اوفى وابن الطفيل وعبد الله بن حارث
ابن جزء الزبيدي وقد كان ممن يجتهد في عهد التابعين
ويعلم الناس حتى ناظر الشعبي في مسألة النذر بالمعصية
فما كان ينعقد اجماعهم بدون قوله فلهذا قال ذلك لا لانه
كان لا يرى اجماع من بعد الصحابة حجة الى هنا لفظ شمس
الائمة رحمه الله **قوله** وقال بعضهم لا يصح من عترة
الرسول عليه السلام فهم المخصوصون بالعرق الطيب
المجبولون على سواء السبيل اي وقال بعضهم لا يصح الاجماع
الا من عترة الرسول عليه السلام وهم رهطه الادنون
لانهم المخصوصون بالعرق الطيب لقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والمجبولون على سواء
السبيل لقوله عليه السلام اني قد تركت فيكم ما ان اخذتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ذكره الترمذي
في جامعه مسندا الى جابر بن عبد الله قال في الكشاف
في تفسير قوله تعالى بعد ذلك زنيم بعدما عدد له من المثالب
والنقائص زنيم دعي ثم قال فيه ان النطفة اذا خبثت

حيث الناشي منها ومن ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يدخل الجنة ولد الزنى ولا ولده ولا ولد ولده كذا في الكشاف
وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله ومن الناس من يقول
لا اجماع الا لعترة الرسول عليه السلام لانهم المخصوصون
بقرابة رسول الله عليه السلام واسباب العز قال عليه السلام
انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى ان تمسكتم بهما لن
تضلوا بعدى وقال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولكنا نقول انواع الكرامة لاهل
البيت متفق عليه ولكن حكم الاجماع الموجب للعلم باعتبار
نصوص ومعان لا تختص ذلك باهل البيت والنسب ليس
من ذلك في شئ فالتخصيص به يكون زيادة كيف وقد قال
تعالى واتبع سبيل من اناب الى فكل من كان منيبا الى ربه
فهو داخل في هذه الآية وهو المراد بقوله تعالى ويتبع غير سبيل
المؤمنين كما ذكرنا من الاستدلال به الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله
وقال في ديوان الادب عترة الرجل رهطه الادنون وقال
في الصحاح عترة الرجل ورهطه الادنون من ماضيهم وعابرهم ويقال
بل العترة قرباؤه من ولده وولد ولده وادانى بنى عمه الى هنا
لفظ الجمل وقال في الغريبين وفي الحديث كتاب الله وعترتى
قال الليث عترة الرجل اولياؤه وقال ابو سعيد عترة النبى
عليه السلام بنو عبد المطلب واحتج القتيبي ان عترة الرجل
اهل بيته الاقربون والابعدون بحديث ابى بكر رضى الله عنه
انه قال نحن عترة رسول الله عليه السلام وبيضته التى تفقات
وقال ابو بكر للنبى عليه السلام حين شاور اصحابه في الاسارى

عترتك وقومك قال الازهرى كانه اراد بعترته العباس وبقومه
قريشا وقال ابن السكيت العترة مثل الرهط الى هنا لفظ الغريبين
وقال القتيبي في كتاب غريب الحديث في حديث ابى بكر رضى الله عنه
ان الانصار قالت لقريش منا امير ومنكم امير فجاء ابو بكر فقال
انا معشر هذا الحى من قريش اكرم الناس احسابا واثقبه انسابا
ثم نحن بعد عترة رسول الله عليه السلام التى خرج منها وبيضته
التى تفقات عنه وانما جيبت العرب عنا كما جيبت الرحا عن
قطبها قوله اثقبهم انسابا يريد ابينهم واوضحهم والثاقب المضئ
يقال حسب ثاقب ومنه قول الله عز وجل فاتبعه شهاب
ثاقب اى نجم مضئ ويقال اثقب نارك والثقوب ما تذكى به
النار وهو مثل الوقود وقال ابو الاسود
اذاع به في الناس حتى كانه بعلياء نار اوقدت بثقوب
ويقال اثقبت النار فثقبت ومنه قول ساعدة
غاب تشيمه ضرام مثقب تشيمه دخل فيه وقوله
ونحن عترة رسول الله عليه السلام يريد رهطه قال وقد
بينت هذا في صدر الكتاب وقوله انما جيبت العرب عنا فكنا
وسطا وكانت العرب حوالينا كما خرقت الرحا في وسطها
للقطب وهو الذى تدور عليه وقريش كالقطب ويقال
جبت القميص اذا قورت جيبه وجببته اذا جعلت له جيبا
واراد ان قريشا واسطة العرب ولبابها ولذلك قيل في
النبى صلى الله عليه هو اوسطهم حسبا اى خيرهم ووسط
كل شئ خيره ومنه قول الله عز وجل وكذلك جعلناكم امة وسطا
وقال الشاعر كانت قريش بيضة فتفلقت فالمح خالصه لعبد مناف

نصب على الاختصاص

الغاب جمع غابة وهي الأجمة

الى هنا لفظ كتاب القتبي وقال الزمخشري في الفايق العترة
العشيرة وقال ابو حاتم احمد بن حمدان الرازي ويذهب
الناس الى ان عترة رسول الله عليه السلام ولد فاطمة وليس
كذلك وانما عترة الرجل ذريته وعشيرته الادنون من مضى
ومن غبر ونقله عن القتبي قوله ومنهم من قال
ليس ذلك الا لاهل المدينه فهم اهل حضرة النبي عليه السلام
اي ليس الاجماع الا لاهل المدينه وقال ابو بكر الرازي
في اصول فقهه زعمت فرقة من المتاخرين ان اجماع اهل المدينه
لا يسوغ سائر الاعصار مخالفتهم فيما اجمعوا عليه وقال
سائر الفقهاء اهل المدينه وسائر الناس غيرهم في ذلك سوا
وليس لاهل المدينة مزية عليهم في لزوم اتباعهم والدليل
على صحة هذا القول ان جميع الاي الدالة على صحة حجة
الاجماع ليس فيها تخصيص اهل المدينه بها من غيرهم لان
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا
على الناس خطاب لسائر الامة لا يختص بهذا الاسم اهل
المدينه دون غيرهم وكذلك قوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وقوله تعالى واتبع
سبيل من اناب الي قد عمت هذه الايات سائر الامم فغير
جائز لاحد ان يخص بها على اهل المدينه دون غيرهم ولو جاز
ذلك لجاز ان يقال في قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة
وقوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت انه مخصوص به اهل المدينه دون غيرهم فلما بطل هذا

لان عموم

لان عموم اللفظ لم يفرق بينهم وبين غيرهم كذلك حكم الايات
الموجبه لصحة الاجماع لما كانت مبهمة لم يجز لاحد الاقتصار
بها على اهل المدينه دون غيرهم ولو جاز لقائل ان يخص بها
اهل المدينه لجاز لغيره ان يخص بها اهل الكوفة دون من
سواهم فلما لم يجز تخصيص اهل الكوفة فيما تضمنته هذه الايات
كان كذلك حكم اهل المدينة فيها وايضا فلو كان اجماعهم هو المعتبر
في كونه حجة لما خفي على التابعين ومن بعدهم فلما لم نر احدا
من تابعي اهل المدينه ومن غيرهم وممن جا بعدهم دعا اهل
سائر الاعصار الى اعتبار اجماع اهل المدينة ولزوم اتباعهم
دل ذلك على انه قول محدث لا اصل له عن احد من السلف
بل اجماع السلف من اهل المدينه وغيرهم ظاهر في تسويغ الا
لاهل سائر الامصار معهم واجازوا لهم مخالفتهم اياهم فقد
حصل من اجماع السلف من اهل المدينه وغيرهم بطلان
قول من اعتبر اجماع اهل المدينه وايضا فلو كان اجماع اهل
المدينه حجة لوجب ان يكون حجة في سائر الاعصار كما ان
اجماع الامة لما كان حجة لم يختلف حكمه في سائر الازمان
في كونه حجة ولو كان كذلك لوجب اعتبار اجماع اهل المدينه
في هذا الوقت ومعلوم ان في هذا الوقت اجهل الناس واقلهم
علما وابعدهم من كل خير فان قيل انما نعتبر الان اجماع
من يتفقه على مذهب اهل المدينه وهم اصحاب مالك بن
انس قيل له افتعتبر اجماعهم وان لم يكونوا في هذا
العصر من اهل المدينه فان قال نعم قيل له فاعتبر اجماع
اهل الكوفه من التابعين وان لم يكونوا من اهل المدينه لانهم

اخذوا العلم عمن انتقل اليهم من اهل المدينة من الصحابة
وايضا فليس تخلو اجماع اهل المدينة من ان تكون صحته
متعلقة بالموضع او بالرجال ذوي العلم منهم فان كان
متعلقا بالموضع فالموضع موجود فيجب اعتبار اجماع اهل
الموضع في سائر الازمان وهذا خلف من القول وان
اعتبر بالرجال دون الموضع فان الذين نزلوا الكوفة هم
عمدة اهل الدين واعلامه منهم علي بن ابي طالب وابن
مسعود وحذيفة وعمار وابو موسى الاشعري رضي الله عنهم
في اخرين من ذوي العلم منهم وقيل انه نزلها من الصحابة
ثلثمائة ونيف فيهم سبعون بدريا فلم خصصت بصحة
الاجماع من اخذ عمن بقي بالمدينة دون من اخذ عمن
نزل الكوفة وسائر الامصار ولخصمك ان يعارضك فيقول
انما اعتبر اجماع اهل الكوفة دون اهل المدينة لانهم اخذوا
عن هؤلاء الذين ذكرناهم وهم اعلام الصحابة وعلماؤهم فان
قال انما خصصنا اهل المدينة بصحة الاجماع لانها دار
السنة ودار الهجرة ولان سائر الناس عنهم اخذوا كما
كان اجماع الصحابة حجة على التابعين لانهم عنهم اخذوا
قيل له فتعتبر اجماع اهل المدينة من الصحابة الذين ثبتوا
بالمدينة ولم يخرجوا عنها دون من خرج عنها وانتقل الى غيرها
من الصحابة او تعتبر اجماع اهل المدينة ممن كانوا بعد الصحابة
فان قال اعتبر اجماعهم خاصة في زمن الصحابة وبعدهم
ولا اعتد بخلاف من خالف عليهم من الصحابة ممن خرج عنها
قال قولا قد اجمع المسلمون على خلافه وقد ثبت عندهم بطلانه

لمن من الصحابة نزلوا الكوفة

لانه ان

٦٦

لانه ان كان كذلك فالواجب ان لا تجعل علي بن ابي طالب وعبد الله
بن مسعود وعمار بن ياسر ونظراءهم خلافا وكفى بهذا خزيا لمن
قاله فان قال انما اعتبر اجماع اهل المدينة بعد الصحابة لان
الصحابة كلهم اهل المدينة في الاصل قيل له فانما اعتبرت
اجماعهم بعد الصحابة لانهم اخذوا عن الصحابة فهلا اعتبرت
اجماع اهل الكوفة لانهم اخذوا عن الصحابة الذين انتقلوا
اليهم من اهل المدينة واما قوله ان سائر الناس لما اخذوا
عنهم وجب لزوم اتباعهم كما لزم التابعين اتباع الصحابة
لانهم اخذوا عنهم قيل له فان تابعي اهل الكوفة اخذوا
عمن انتقل اليهم من اهل المدينة فلا فرق بينهم وبين من اخذ
عنهم اهل المدينة فاعتبر اجماع اهل الكوفة مع اهل المدينة
فان قال انما اعتبر اجماع اهل المدينة لان النبي صلى الله عليه
وسلم دعا لاهل المدينة ومدحهم فقال اللهم بارك لهم
في صاعهم وفي مدهم وقال من ارادهم بسوء اذابه الله كما يذوب
الملح في الماء وقال ان الايمان ليأرز الى المدينة كما تأرز
الحية الى جحرها وقال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد واذا كان النبي عليه السلام دعا عليهم واثنى عليهم ومدحهم
وجب اتباعهم لانه لا يدعو لهم ولا يمدحهم الا وهم مؤمنون
قيل له وما في دعاء النبي عليه السلام في صاعهم ومدهم
ما يوجب كون اجماعهم حجة وكيف وجه تعلق اجماعهم به وكذلك
قوله من ارادهم بسوء اذابه الله كما يذوب الملح لا تعلق له بحجة
الاجماع لانه ليس في الخلاف عليهم ارادتهم بسوء ولو كان

قدم

صح

كذلك كانت الصحابة حين اختلفت في الحوادث التي اجتهدوا
فيها آراؤهم قد اراد بعضهم بعضا بسوء وايضا فانما دعا لاهل
المدينة الذين كانوا في عصره لانهم كانوا مهاجرين وانصارا
وكانوا مجتمعين بالمدينة ثم تفرقوا في البلدان بعد موت النبي
عليه السلام فان كنت انما جعلت اجماع هولاء حجة فهذا ما لا
تنازع فيه وان اردت اجماع من بعدهم فما الدليل على انهم
بالوصف الذي ذكرت بعد ذهاب الصحابة ومعنى قوله
عليه السلام ان الايمان ليارز الى المدينة كما تارز الحية
الى جحرها انها دار الهجرة هاجر اليها المسلمون من دور
الشرك فلما زال فرض الهجرة زال ذلك لانه قد كان بعد
زوال الهجرة لكل احد ان يقيم في قبيلته وحيه وبلده ولا يهاجر
اليها ولو كان ذلك حكما عاما في سائر الازمان لوجب ان
يكونوا كذلك الآن ونحن لا نعلم في هذا الوقت اهل مصر
من الامصار الكبار قد استولى عليهم من الجهل وقلة الدين
وفساد الاعتقاد وعدم الخير ما استولى على اهل المدينة
فان قيل قد روي عن النبي عليه السلام انه قال ان الدجال
لا يدخل المدينة وان على كل نقب من انقابها ملكا شاهرا سيفه
وهذا يدل على حراسة الله اياهم وانه قد ابانهم بذلك من غيرهم
فوجب ان يكون مزية لهم في لزوم اتباعهم قيل وما في هذا
ما يوجب ما ذكرت ولم لا يجوز ان تكون محروسة سواء صار
اهلها الى الضلال او ثبتوا على الحق كما حرس اهل مكة من
اصحاب الفيل وكانوا مشركين وجائز ان يكون وصفها بان

على انقابها

اي ينضم اليها ويجتمع بعضه الى بعض فيها نقلت أرزت الحية تأرز أروزا

النقب الطريق في الجبل كذا في ديوان الأدب

على انقابها الملائكة في الوقت الذي حصرها المشركون يوم
الخندق فاخبر النبي عليه السلام عن حراسة الله تعالى اياها
بالملائكة وانهم لا يدخلونها فيكون حكم الخبر مقصورا على تلك
الحال الى هنا لفظ ابي بكر الرازي وقال صاحب القواطع
ثم ان كثيرا من الصحابة تفرقوا عن المدينة ورحلوا عنها الى
العراق والشام ومصر وسائر البلدان وانما رحل كل واحد
منهم بما معه من السنن وبثه في اهل ذلك البلد الذي اقام
فيه وقد اقام بالشام منهم ابو عبيدة بن الجراح ومعاذ بن
جبل وعبادة بن الصامت وغيرهم وانتقل علي الى الكوفة
وهو احد الخلفاء الاربعة واقام بها الى ان توفاه الله تعالى وكان
بها ابن مسعود وعمار وسعد بن ابي وقاص وحذيفة وسلمان
وغيرهم وحين بعث عمر ابن مسعود الى الكوفة كتب اليهم واثرتكم
بعبد الله على نفسي وورد البصرة من الصحابة طلحة والزبير وعايشة
فيمن كان معهم من الصحابة واقام بها ابن عباس مدة وكان
بها ابو موسى الاشعري وعمران بن حصين وانس وغيرهم
وهولاء اعيان اصحاب رسول الله عليه السلام وقد كان
مع كل واحد منهم طائفة من امر الدين وقطعة من السنن
وقد تلقاها عنهم اهل هذه البقاع وحصلوها عندهم فكيف
يجوز ان يختزلوا دون الاجماع ويفتات عليهم في ذلك ولا
يكون لهم فيه حظ ولا يعتبر منهم خلاف هذا امر قبيح وخطة
مستشنعة ثم نقول ان المدينة كما انها كانت مجمع الصحابة
ومهبط الوحي فقد كانت ايضا دار المنافقين ومجمع اعداء الدين
منهم مثل عبد الله بن ابي بن ابي سلول والجلاس بن سويد

قد صح

وآثرتكم ل

ومُجمّع بن جارية وطُعيمة بن ابيرق وغيرهم وكان من رؤسائهم
ابو عامر الراهب وله بنوا مسجد الضرار في المدينة قال
القائلون لا تنفقوا على من رسول الله حتى ينفضوا وقالوا لئن رجعنا
الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وفيها المارد ون على
النفاق الذين نزل فيهم قوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا
على النفاق وفيها طعن وحوصر عثمان حتى قتل وعلى اهلها
كانت وقعة الحرة ايام يزيد بن معوية ففني الخلق وهلك عامة
اهل الفضل ثم انجلى عنها اكثر من بقي منهم وبها غيرت السنن
زمن مروان بن الحكم وقدم خطبتي العيد على الصلاة واخرج
المنبر يوم العيد وغير ذلك مما يكثر والشر قد نم وقد
جرى من قتل عثمان بالمدينة سنة خمس وثلثين من الهجرة
الى ما بعد المائة من الهجرة بالمدينة ومكة والعراقين وغيرها
من بلدان الاسلام ما ترتاع النفوس بسماعها وتقشعر
من هولها وشدتها وظهر من الجراءة على الله تعالى وهتك
حرمات الدين والتهاون بشعائره وتغيير رسومه وسننه
وتغيير عرى الاسلام وسفك الدماء المحترمة وانتهاك
المحارم والاقدام على العظائم التي لا يقدر قدرها ما لو
حكي عشر عشير ذلك بل اقل القليل منه عن بني اسرائيل
لتعاظمته هذه الامة فكيف وهم الفاعلون بذلك المقدمون
عليه ولله امر هو بالغه لعباده بالمرصاد ونسأله العصمة
الى هنا لفظ القواطع وقال فيه ايضا وقد كان بعض
اهل المدينة لبعض اهل العراق وعندي انه ابن شبرمة من
عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم قوله

الا ان

الا ان هذه امور زائدة على الاهلية استثناء منقطع من
الاقوال الثلثة اي لكن هذه الاقوال الثلثة وهي تخصيص
انعقاد الاجماع بالصحابة وبالعترة وباهل المدينة امور زائدة
لان الدلائل الموجبة لصحة الاجماع لا اختصاص لها بشيء
من الاقوال الثلثة وقد مر بيان ذلك قبل هذا والله اعلم

باب شروط الاجماع قوله

قال اصحابنا انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع وقال
الشافعي الشرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم
اي انقراض اهل العصر قال في ميزان الاصول انقراض
العصر هل هو شرط لانعقاد الاجماع وكونه حجة ام لا وتفسير
انقراض العصر هو موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت
وقوع الحادثة والاجماع عليه اختلفوا فيه قال عامة العلماء
انه ليس بشرط لانعقاد الاجماع ولا بشرط كونه حجة حتى
ان اهل العصر اذا اجمعوا على حكم حادثة قولا او وجد القول من
البعض والسكوت عن الباقين من غير تقية ومضى مدة التأمل
لا يحل لواحد من اهل هذا العصر ان يرجع عن قوله وكذا
لا يحل لاحد من العصر الثاني ان يخالفهم في ذلك وقال
بعضهم وقيل انه قول الشافعي ان انقراض يشترط لانعقاد
الاجماع حتى يحل لواحد منهم ان يرجع قبل موت الباقين
ولكن لا يحل لاحد في العصر الثاني ان يخالفهم لوجود شرطه
وهو انقراض العصر الاول الى هنا لفظ الميزان وقال
صاحب القواطع من الشافعية انقراض العصر ليس بشرط
في اصح المذاهب لاصحاب الشافعي ومن اصحابنا من قال ان

من صح

انقراض العصر شرط ومنهم قال ان كان قولا من الجميع لا يشترط
فيه انقراض وان كان قولا من بعضهم وسكوتا من الباقين اشترط
فيه انقراض العصر وقال بهذا ابو اسحق الاسفرايني قال
ولاصحاب ابي حنيفة ايضا فيه اختلاف وقد قال بعض اصحاب
الشافعي ايضا انه ينعقد قبل انقراض عصره فيما لا مهلة له ولا
يمكن استدراكه من قتل نفس او استباحة فرج ولا ينعقد
فيما اتسعت له وامكن استدراكه بانقراض العصر الى هنا لفظ
القواطع وقال فخر الدين الرازي في المحصول انقراض
العصر غير معتبر في الاجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين
منهم الاستاذ ابو بكر بن فورك الى هنا لفظ المحصول
وقال ابن الحاجب انقراض العصر غير مشترط عند المحققين
وقال احمد وابن فورك يشترط واختلف مذهب الغزالي
فقال في منخوله ومن شرايطه عند بعض الناس انقراض
ليستبان به استقرار الاتفاق ثم قيل يكتفى بموتهم
تحت هدم دفعة واحدة اذ الغرض انتهاء عمرهم عليه
وقال المحققون لا بد من انقضاء مدة ليفيد فايدة فانهم
قد يجمعون عن راي وهو بعرض التغير وقد روي عن ابن
عباس انه ابدى الخلاف في مسائل بعد اتفاق الصحابة
والمختار انهم ان اطبقوا في محل القطع لا حاجة الى
انقراض العصر لان ذلك لا يتفق غلطا وان اطبقوا في
محل الظن من غير قطع فلا بد من استمرار العصر والرجوع
في مقداره الى العرف والغرض تبين الاستقرار الى هنا
لفظ المنخول وقال في مستصفاه اذا اتفقت كلمة

العصر صح — المهلة صح — العصر

الامه

الامة ولو في لحظة انعقد الاجماع ووجب عصمتهم عن الخطأ
وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهو فاسد لان
الحجة في اتفاقهم لا في موتهم وقد حصل قبل الموت فلا يزيده
الموت تاكيدا وحجة الاجماع الاية والخبر وذلك لا يوجب
اعتبار العصر فان قيل ما داموا في الاحياء فرجوعهم متوقع
فقولهم غير مستقرة قلنا فالكلام في رجوعهم فانا لا نجوز
الرجوع من جميعهم اذ قد يكون احد الاجماعين خطأ وهو محال
اما بعضهم فلا نجوز له الرجوع لانه مخالف للامة التي وجبت عصمتها
عن الخطأ نعم يمكن ان يقع الرجوع عن بعضهم ويكون عاصيا
به فاسقا والمعصية تجوز على بعض الامة ولا تجوز على الجميع فان
قيل كيف يكون مخالفا للاجماع وبعد ما تم الاجماع وانما يتم
بانقراض العصر قلنا ان عنيتم انه لا يصح اجماعا فهو تحكم على اللغة
والعرف وان عنيتم ان حقيقته لم تتحقق فما ماخذه وما الاجماع
الا الاتفاق وقد توافقوا والاتفاق قد حصل وما بعد ذلك
استدامة الاتفاق لا تمام الاتفاق الى لفظ المستصفى
قوله لكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة لا فصل فيه
وانما ثبت مطلقا فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان
الحق لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل فوجب ذلك
بنفس الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه
عندنا اي نقول ما ثبت به الاجماع من الدلايل من الايات
والسنة لا يفصل بين انقراض العصر وعدمه لانها مطلقة فلا
يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع او كونه حجة لان
ذلك زيادة على النص والزيادة على النص نسخ عندنا على ما سبق

ن — اجماع صح — هنا صح

تقريره في باب النسخ فلا يجوز النسخ بالراي ولان الحق لا يعدو
الاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل بدليل ان العقل يجوز الخطا في
الاجماع ولكن لم يجز الخطا فيه بالنص لمعنى غير معقول وهو
قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء فاذا ثبت الحق
الحق بنفس الاجماع لمعنى غير معقول لا يشترط انقراض
العصر اذ لو اشترط الانقراض لجاز ان يقع اجماعهم حين
اجمعوا على خطاء وهو خلاف الحديث وقوله حجة في قوله ما
ثبت به الاجماع حجة بالنصب على الحال كذا السماع وقال
في ميزان الاصول اما علماؤنا احتجوا بالدلايل الواردة
في باب الاجماع من غير فصل بين انقراض عصرهم وعدمه
فمن قيدها بشرط الانقراض فقد زاد على النصوص وقيدها
فيجب العمل بالاطلاق ما لم يثبت القيد بدليل زايد يصلح
معارضا للدلايل المطلقة ولان انقراض العصر اما ان
يجعل شرطا لانعقاد الاجماع او شرطا لكونه حجة والاول
باطل لان الخلاف فيما اذا وجد الخبر من كل واحد من اهل
العصر صريحا انه معتقد لهذا القول غير متوقف فيه
ولا شاك والانسان العاقل المجتهد يعلم المفارقة بين
حال التامل والتوقف والشك وبين حال العلم بالشي قطعا
والاخبار عن نفسه انه معتقد للشي عالم به خلاف الاخبار
انه متامل متوقف شاك وليس شرط العلم بالشي قطعا
هو انقراض العصر لا محالة بل اذا تحقق العلم عنده بالتامل
والنظر في مدة يسيرة فانى يشترط الزيادة فدل ان شرط
الانقراض لانعقاد الاجماع باطل والثاني باطل ايضا لانه

متى ثبت وجود الاجماع منهم يصير حجة قاطعة لا يجوز الرجوع عنه
ولا المخالفة لانه لو جاز وجود الاجماع التام في زمان ولا
يكون حجة جاز وجوده ابدا وهذا لانه انما صار حجة لانه لا يجوز
ان يكون الامة كلهم على الخطاء ولو جاز وجود الاجماع في مدة
وهم على الخطا جاز كذلك ابدا واذا بطل الوجهان انتفى ان
يكون انقراض العصر شرطا الى هنا لفظ الميزان وجملة الكلام
هنا ما قال ابو بكر الرازي في اصول فقهه في باب القول في
وقت انعقاد الاجماع فقال قد يكون اذا اجمع اهل عصر
على قول لا يثبت اجماع ما داموا باقين حتى ينقرض اهل العصر
من غير خلاف يظهر ممن يعتد بخلافه وقال اخرون اذا
اجمعوا على شي فقد صح الاجماع وثبتت حجته ولا يجوز لاحد
من اهل العصر ولا من اهل عصر ثان مخالفتهم انقرض اهل العصر
او لم ينقرضوا قال ابو بكر وهذا هو القول الصحيح وكذا
كان يقول الشيخ ابو الحسن من قبل ان الايات الموجبة
لحجة الاجماع قد اوجبت الحكم بصحة اجماعهم من غير تخصيص وقت
ولا حال من حال فثبت حجة اجماعهم في ساير الاوقات بمقتضى
الاي الدالة على حجة الاجماع ولو لم ينعقد الاجماع قبل انقراض
العصر لوجب ان لا ينعقد اجماع ابدا لان الصدر الاول
اذا اجمعوا ثم لم نعتد باجماعهم ما داموا احيا فجايز ان يلحق
بهم من التابعين قبل انقراضهم من يسوغ له القول معهم
والخلاف عليهم فيكون بمنزلة واحد منهم في جواز الاعتراض
بخلافه كما كان سعيد بن المسيب وشريح وابراهيم والحسن
في اخرين من التابعين يفتون مع الصحابة ويخالفونهم

اختلف اهل العلم في وقت انعقاد الاجماع صح

ويسوغ لهم ذلك كما سوغوا خلاف بعضهم لبعض فكان
يجب على هذا ان لا ينعقد الاجماع بانقراض الصحابة لان هناك
من التابعين من هو في حكمهم وفي مثل حالهم في جواز الاعتراض
بالخلاف عليهم فيما قالوه فان كان كذلك فواجب ان لا يصح
الاجماع باجماع التابعين بعدهم معهم لانه قد يلحق بهم
من اتباعهم من يخالف عليهم ويعتد به وكذلك سائر الاعصار
فيؤدي ذلك الى بطلان حجة الاجماع فلما ثبت حجة الاجماع بما
قدمنا علمنا ان اجماع اهل كل عصر حجة في كل حين وزمان
انقرض اهل العصر او لم ينقرضوا فانه غير جائز بعد انعقاد
اجماعهم ان يعتد بخلاف احد عليهم من اهل عصرهم
ولا من غيرهم وايضا فلما ثبت ان اجماعهم حجة ودليل
لله تعالى فحيث ما وجد ينبغي ان يكون حكمه ثابتا في جهة الدلالة
ووجوب الحجة لان حجج الله تعالى ودلائله لا يختلف احكامها
بالازمان والاوقات كنص الكتاب والسنة لما كانا حجة
لله تعالى لم يختلف حكمهما فيما يوجبانه في سائر الاوقات وايضا
فلو لم يكن اجماعهم صحيحا قبل انقراض العصر لما امنا ان يكون
الذي اجمعوا عليه خطأ وضلالا وقد امنا وقوع ذلك
منهم بقول الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا وسائر الآي الموجبة لحجة الاجماع وقول
النبي صلى الله عليه يد الله مع الجماعة وقوله صلى الله عليه
لا تجتمع امتي على ضلال وسائر الاخبار الموجبة
لصحة الاجماع من غير تخصيص وقت من وقت فلو جاز

اجماعهم

ايضا

اجتماعهم على خطا قبل انقراض العصر لجاز ذلك عليهم مع انقراضهم
وهذا يؤدي الى بطلان حجة الاجماع فان قال قائل قد خالف
عمر ابا بكر رضي الله عنه في التسوية في العطا وكان يفضل
فكان ابو بكر يسوي ثم خالف علي عمر فراى التسوية وقد
روي عن علي انه قال اجمع رايي وراي عمر في جماعة
المسلمين ان لا تباع امهات الاولاد ثم رايت ان ارقهن
وهذا يدل على اعتبار انقراض العصر قيل له اما التسوية
في العطا فلم يقع عليها اجماع قط لان عمر قد خالف ابا بكر
وقال له اتجعل من لا سابقة له في الاسلام كذي السابقة
فقال له ابو بكر انما عملوا لله عز وجل واجورهم على الله تعالى
فلم يحصل هناك منهم اجماع على التسوية واما بيع ام الولد فانه
يثبت عن علي وذلك انه روي انه قال ثم رايت ان
ارقهن وليس في قوله رايت ان ارقهن دليل انه راى جواز
بيعهن لانها قد تكون رقيقا ولا يجوز بيعها مثل الرهن والمستاجرة
وهي عندنا رقيق ولا نرى بيعها فاذا كان كذلك فانما افاد
بقوله رايت ان ارقهن ان للمولى وطيهن بملك اليمين واخذ
اكسابها وما جرى مجرى ذلك من احكام الارقا وقد
روي انه قال رايت ان ابيعهن وجائز ان يكون المحفوظ
هو الاول وانما روي قوله رايت ان ابيعهن انما هو لفظ
الراوي حمله على المعنى عنده لما ظن ان قوله ان ارقهن يوجب
جواز بيعهن فان قيل اذا كان في الابتدا جائزا لهم خلافهم
فهلا جوزت لهم الخلاف بعدما وافقتهم اياهم قيل
له انما يجوز خلاف بعضهم على بعض ما لم يحصل منهم الاتفاق

الذي هو حجة لله عز وجل كما يجوز للتابعي مخالفة الصحابي ما لم
يحصل منهم اجماع فاذا حصل الاجماع سقط اعتبار الخلاف
لان الاجماع على اي وجه حصل وفي اي وقت وجد فهو حجة
لله تعالى فحكمه ثابت ابدا فان قال قائل لم جعلت قول
بعضهم حجة على بعض مع انهم من اهل عصر واحد ولو جاز
ان يكون الثابتون على تلك المقالة حجة على من خالفهم
فيها جاز ان يجعل قول المخالف حجة على الاخرين قيل
له لم نجعل قول بعضهم حجة على بعض وانما جعلنا قوله في
الجماعة حجة عليهم جميعا ولو لم يكونوا قد وافقوا بديا لما
كان قولهم حجة عليهم لان الحجة انما تثبت باتفاق الجميع والله اعلم
الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله وقوله الشيخ فاذا
رجع بعضهم من لم يصح رجوعه عندنا اي من بعد اتفاق
علما العصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم لم يصح رجوع
بعضهم عن ذلك لان الحكم ثبت قطعا ويقينا بالاجماع كرامة
للامة فلا يجوز للبعض الخلاف بعد ما ثبتت الحجة قطعا
بخلاف خلاف البعض ابتدا فان خلافه جائز لان الحجة
لم تثبت بعد وعند الشافعي يصح رجوع البعض بعد الاجماع
على رواية شرط انقراض العصر لان الانقراض لم يوجد
فصار خلافه في الانتها كخلافه في الابتدا ولكن شرط
الانقراض ضعيف لما سبق بيانه قوله وفي الابتدا
كان خلافه مانعا عندنا وقال بعض الناس لا يشترط
اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل وهذا
الكلام اعني قوله وفي الابتدا كان خلافه مانعا متصل بما

بعد

مه

قبله يريد به الفرق بين الخلافين في الابتدا او في البقا حيث جاز
الاول وكان مانعا من انعقاد الاجماع ولم يجز الثاني فلم يكن
رافعا للاجماع ولكن لما ذكره اخر كلامه الى ذكر الخلاف
فيه فقال وقال بعض الناس لا يشترط اتفاق جميع العلما
بل ينعقد الاجماع مع وجود الخلاف من الواحد او من الاقل
ونجعل الخلاف من الواحد او الاقل كلا خلاف لان
الجماعة احق بالاصابة لقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة
فمن شذ شذ في النار ولقوله عليه السلام عليكم بالسواد
الاعظم وهذا يدل على ان خلاف الاقل لا يعتبر وجوابه ما قال
الشيخ ان النبي صلى الله عليه جعل اجماع الامة حجة يعني في
قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فما بقي منهم
واحد مجتهد يخالفهم لا يوجد اجماع الامة لان اجتهاد
كل واحد من المجتهدين يحتمل الخطا والصواب فلعل الصواب
يكون مع ذلك الواحد المخالف قال الشيخ وانما هذا كرامة
ثبتت على الموافقة من غير ان يعقل به دليل الاصابة فلا يصلح
ابطال الحكم الافراد يعني ان كون الاجماع حجة كرامة
لامة محمد ثبتت لموافقتهم بدون ان يعقل فيه معنى معقول
دليل ان اهل الاجتهاد من اهل العصر لو كان اثنين او
ثلاثة واتفقوا على حكم ثبت حجة الاجماع مع ان العقل لا يحيل
اتفاقهم على الخطا كما لا يحيل كذبهم اذا اخبروا عن فلما ثبت
الاجماع حجة غير معقول المعنى عند الموافقة اقتصر على
مورد النص وهو اتفاق الامة فلا ينعقد مع وجود الخلاف
من الواحد او الاقل فلا يصلح ابطال الحكم الافراد حتى لا يقال

عندهم

شي

ان خلاف الواحد والاثنين كالاخلاف وقال صدر الاسلام
البزدوي واذا اجمع عامة العلماء على شيء وخالفهم واحد
او اثنان قال عامة العلماء لا يكون هذا اجماعا وقال
جماعة انه يكون اجماعا وهو قول محمد بن جرير وقال ابو
عبد الله الجرجاني من اصحاب ابي حنيفة ان لم ينكروا على
هذا المخالف خلافه لا يكون اجماعا وان انكروا عليه خلافه
وشددوا عليه يكون اجماعا وقال صاحب القواطع اتفاق
اهل الاجماع شرط في انعقاد الاجماع وان خالف واحد او
اثنان لم ينعقد الاجماع وقال محمد بن جرير الطبري
ينعقد ولا يعتد بخلاف الواحد او الاثنين وقيل هو قول
احمد بن حنبل وهو قول بعض المعتزلة ونقال انه قول
ابو الحسين الخياط استاذ الكعبي الى هنا لفظ القواطع
وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله في فصل الشرط
والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا
خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم
الاجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة في
زوج وابوين او امراة وابوين ان للام ثلث جميع المال
وان لم يسوغوا له الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت
حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس في حل
التفاضل في اموال الربا فان الصحابة لم يسوغوا له هذا
الاجتهاد حتى روي انه رجع الى قولهم فكان الاجماع ثابتا
بدون قوله ولهذا قال محمد في الاملاء لو قضى القاضي
بجواز بيع الدرهم بالدرهمين لم ينفذ قضاؤه لانه مخالف

للاجماع وقال ابو بكر الرازي في اصول فقهه في باب
القول فيمن ينعقد بهم الاجماع واختلف اهل العلم في
مقدار من يعتبر اجماعه فقال قائلون الاعتبار في ذلك
باجماع جماعة يمتنع في العادة ان تخبروا عن اعتقادهم
فلا يكون خبرهم فيما يخبرون مشتملا على صدق فاذا اجمعت
جماعة هذه صفتها على قول من الوجه الذي بينا ان الاجماع
يثبت به لم يخالف عليها العدد القليل الذي يجوز على مثلهم
ان يظهروا خلاف ما يعتقدون ولا نعلم يقينا ان خبرهم
فيما يظهرونه من اعتقادهم مشتمل على صدق لم
يعتد بخلاف هؤلاء عليهم اذا اظهرت الجماعة انكار قولهم
ولم يسوغوا له خلافا وان سوغت الجماعة للنفر اليسير خلافها
ولم ينكروه لم يكن ما قالت به الجماعة اجماعا وان خالفت
هذه الجماعة جماعة مثلها لا يجوز عليها في مجرى العادة
ان تظهر لنا وصف اعتقادها الا وهي مشتملة على صدق
فيما اخبرت به وان لم نقطع لكل واحد في عينه انه صادق
في قوله على حسب ما تقدم القول فيه في الاخبار ان مثل
جماعات المسلمين اذا اخبرت عن اعتقادها للاسلام علمنا
نفسنا ان فيها مسلمين كما ان اليهود والروم اذا اخبروا عن
اعتقادهم لليهودية والنصرانية علمنا يقينا ان فيهم من يعتقد
فاختلفت الجماعتان اللتان وصفهما ما ذكرنا في حكم حادثة
وانكر بعض على بعض ما قاله او لم ينكره لم ينعقد بقول احدى
الجماعتين اجماع اذ لم يثبت ضلال احد الفريقين عندنا وهذا
لا خلاف فيه وقال اخرون اذا خالف على الجماعة التي

وصفتم حالها العدد اليسير وان كان واحدا كان خلافه
عليها خلافا صحيحا ولم يثبت مع خلافه اجماع وكان ابو الحسن
يذهب الى هذا القول ولم اسمعه يحكيه عن اصحابنا في ذلك شيا
قال ابو بكر واستدل من قال بالقول الاول على صحته
بقول النبي صلى الله عليه فمن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة
فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد فقد تضمن
هذا القول الامر بلزوم الجماعة دون الواحد ومعلوم
ان مراده اذا قالت الجماعة شيا وقال الواحد خلافه ولولا
ان ذلك كذلك لما كان لذكره الواحد منفردا عن الجماعة
معنى وايضا فلو وجب ان يعتد بخلاف مثله فيما لم
يسوغ الجماعة فيه خلافها لما انعقد اجماع ابدا على شي لان
القول اذا انتشر وظهر في اهل العصر من غير خلاف فظهر
من بعضهم على بعض فانا نجوز مع ذلك ان يكون هناك واحد
او اثنان لم تبلغهم هذه المقالة او بلغتهم فلم يظهروا الخلاف
لان مثله جايز في الواحد والاثنين والعدد اليسير ولا
نجوزه من الجماعات المختلفي الهمم والاسباب فاذا كان
تجويز ذلك لم يمنع صحة الاجماع كان اظهارهم لهذا الخلاف
غير قادح في الاجماع لان اجماع الجماعة التي ذكرنا حالها
لا يخلو من ان يكون حجة على ذلك الانسان الذي اسر الخلاف
ولم يظهره او لا يكون حجة فان كان حجة عليه فهو حجة عليه
ايضا وان اظهر الخلاف وان لم يكن حجة عليه لم يثبت اجماع
اصلا لتعذر الوصول الى العلم بان كل واحد من اهل
العصر قد وافق الجماعة على ذلك القول ومن جهة اخرى

ان هذا

ان هذا لا يخلو من ان يضلل القايل به او يكون مخطيا فيه فغير
جايز اذا كان هذا هكذا ان يكون الجماعة في حيز الضلال
والخطأ والواحد في حيز الصواب لانه لو كان كذلك لكان
ذلك الواحد المنفرد بنفسه حجة لوقوع الصواب في حيزه
دون الجماعة فلما لم نجز القطع على احد من الامة ممن لا نجوز
وقوع الخطا منه علمنا انه غير جايز ان يكون الحق في قول الواحد
او الاثنين دون الجماعة ولو جاز هذا لجاز ان ترتد الجماعة
ويبقى الواحد على الايمان ولو جاز وقوع هذا بطلت الشريعة
لعدم من تقوم به الحجة في نقلها ولكان ذلك الواحد ابدا
محكوما له باستواء الظاهر والباطن ولوجب القطع على عينه
بانه حجة لله تعالى على الناس في الاجماع وهذا قول فاحش لا يرتكبه
ذو بصيرة وايضا فان النفر اليسير يجوز ان يكون باطنهم
خلاف ظاهرهم وان لا يكونوا معتقدين للايمان في الحقيقة
وجايز ايضا ان لا يعتقدوا صحة ما يظهرونه من هذه
المقالة التي يخالفون بها على الجماعة ومن جاز ذلك عليه لا
يجوز القطع على عينه بانه لا يقول الا الحق واما الجماعة فانا
نعلم يقينا انها قد اشتملت على صدق فيما اخبرت ان فيهم
من باطنه كظاهره في صحة اعتقاده كما نعلم يقينا ان في
الامة من هو كذلك وان لم نقطع به في واحد بعينه وقد
قال الله تعالى واتبع سبيل من اناب الي وقال تعالى
ويتبع غير سبيل المومنين فوجب اتباع من علم الحق في
حيزه وناحيته دون من يجوز عليه الخطا والضلال منهم
قال ابو بكر وهذا القول اظهر واوضح دلالة مما حكيناه

عن ابي الحسن في اثبات خلاف الواحد على الجماعة قال
قايل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا يوجب الاقتدا بالواحد منهم وان
خالفته الجماعة قيل لا دلالة في هذا على ما ذكرت لاتفاق
الجميع على ان الجماعة اذا اختلفت لم يجز لاحد من بعدهم
تقليد الواحد منهم بلا نظر واستدلال فصار شروط مسا
الدليل لقوله مضمرا في قول النبي صلى الله عليه واذا كان
ذلك كذلك وجب الرجوع الى ما يوجبه الدليل وقد اقمنا
الدلالة على ان الجماعة اذا قالت قولا وانفرد عنها الواحد والنفر
اليسير انهم شذوذ لا يلتفت اليهم وانما فايدة قول النبي
صلى الله عليه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ان
الحق لا يخرج عنهم وانه سايغ لكل احد استعمال الراي في
اتباع احدهم على حسب ما يقوده اليه الدليل وانه غير جايز
له الخروج عن اقاويلهم جميعا وايضا فان قوله فليلزم الجماعة
فان الشيطان مع الواحد ينفي جواز اتباع الواحد وترك
الجماعة فوجب ان يكون قوله بايهم اقتديتم اهتديتم محمولا على
الحال التي لا يكون هناك جماعة يلزم اتباعها وفي الاختلاف
الذي يسوغ لكل واحد القول فيه من جهة الراي والاجتهاد
ولولا ان ذلك كذلك لكان من اقتدى بواحد من الصحابة
مصيبا في اقتدائه في كل حال وقد علمنا ان الصحابة قد اختلفت
في امور تحزبوا فيها وتبرا بعضهم من بعض وخرجوا الى القتال
وسفك الدما ولم يسوغوا الخلاف فيه فدل على ان قوله
عليه السلام بايهم اقتديتم اهتديتم فيما اختلفوا فيه مما يسوغ

فيه الاجتهاد فيجتهد الناظر في طلب الحق من اقاويلهم
غير خارج عنها ولا مبتدع مقالة لم يقولوا بها ونظير ما
قدمنا من خلاف الواحد فيما لم يسوغ الجماعة خلافه عليها
نحو مذهب ابن عباس كان في الصرف انه كان يجيز بيع الدرهم
بالدرهمين وانكرت عليه الصحابة هذا القول فرجع عنه
وكقول ابن عباس في متعة النسا وانكار الصحابة عليه
وقد قال محمد ابن الحسن لو ان قاضيا قضى بجواز بيع درهم
بدرهمين ابطلت قضاءه لان جماعة الصحابة سوى ابن
عباس قد اجمعت على بطلانه قال وكذلك لو ان قاضيا
جعل ذوي الارحام اولى من مولى العتاقة ابطلت
قضاه لان الصحابة سوى ابن مسعود قد اجمعت على
ان مولى العتاقة اولى من ذوي الارحام وقد روي ايضا
فيه حديث في قصة مولى ابنة حمزة ان النبي صلى الله عليه
قد جعل نصف ميراثه لبنته ونصفه لابنة حمزة
قال ابو بكر فهذه من الاقاويل التي انكرت الجماعة فيها
على الواحد ولم يسوغوا له خلافهم فيه فاما ما سوغوا
فيه خلاف الواحد اياهم ولم يظهر منهم نكير عليه فنحو ما
روي من قول ابن عباس في منع العول وفي زوج وابوين
وامراة وابوين وقول ابن مسعود في انه لا يزاد بنات الابن على
تكملة الثلثين مع بنت الصلب وانه لا يفضل اما على جد
فاظهروا خلاف الجماعة ولم تنكر الجماعة عليهم وسوغوا لهم
الاجتهاد فيه فصار ذلك اجماعا من الجميع على جواز الخلاف
وتسويغ الاجتهاد في ترك قول الجماعة فمن اجل ذلك قلنا

انه لا ينعقد الاجماع فيما كان هذا سبيله قال ابو بكر رحمه الله
وسمعت بعض شيوخنا يحكي عن ابي خازم القاضي وكان
هذا الشيخ ممن جالسه واخذ عنه فذكر ان ابا خازم
كان يقول ان الخلفاء الاربعة من الصحابة اذا
اجتمعت على شيء كان اجتماعها حجة لا يسع خلافها فيه
ونحتج فيه بقول النبي صلى الله عليه عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي وعضوا عليها بالنواجذ ولاجل هذا
المذهب لم يعتد بزيد بن ثابت خلافا في توريث ذوي الارحام
وحكم برد اموال قد كانت حصلت في بيت مال المعتضد بالله
على ان بيت المال اولى من ذوي الارحام وقبل المعتضد فتياه
وانفذ قضاه بذلك وكتب به الى الآفاق وبلغني ان ابا سعيد
البردعي كان انكر ذلك عليه وقال هذا خلاف بين
الصحابة فقال ابو خازم لا اعد زيدا خلافا على الخلفاء
الاربعة واذا لم اعده خلافا وقد حكمت برد هذا المال
الى ذوي الارحام فقد نفذ قضائي به ولا يجوز لاحد ان
يتعقبه بالفسخ الى هنا لفظ ابي بكر الرازي وقال ابو
بكر الرازي ايضا في باب القول في خلاف الاقل على الاكثر من
اصول فقهه اذا اختلفت الامة على قولين وكل فرقة من
الكثرة في حد ينعقد بمثلها الاجماع لو لم تخالفها مثلها فان
من الناس من يعتبر اجماع الاكثر وهم الحشو وقال
اهل العلم لا ينعقد بذلك اجماع ووجب الرجوع الى ما يوجبه
الدليل والحجة لهذا القول ان الحق يجوز ان يكون مع
القليل بعد ان يكونوا في حد متى اخبروا عن اعتقادها

اي الى ذوي الارحام

للحق

للحق وظهرت عدالتها وقع العلم باشتمال خبرها على صدق على
نحو ما ذكرنا فيما سلف والدليل على ذلك ان الله تعالى قد اثنى على
القليل ومدحهم في مواضع من كتابه بقوله تعالى وقليل من عبادي
الشكور وقال وما آمن معه الا قليل وقال تعالى
فلولا كان من القرون من قبلكم اولوا بقية ينهون عن
الفساد في الارض الا قليلا ممن انجينا منهم وقال تعالى
ولكن اكثر الناس لا يعلمون وآيات نحوها يذم فيها الكثير
ويمدح القليل وقال النبي صلى الله عليه ان الاسلام بدا غريبا
وسيعود غريبا فطوبى للغرباء قيل ومن هم قال الذين يصلحون
اذا فسد الناس وقال صلى الله عليه خير الناس قرني
ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وعن
انس عن النبي صلى الله عليه قال ان من اشراط الساعة
ان يظهر الجهل ويقل العلم وقال النبي صلى الله عليه ان
الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن
يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء
جهالا وقال صلى الله عليه ستفترق امتي على اثنين وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة في اخبار نحوها توجب تصويب الاقل
وتضليل الاكثر فبطل اعتبار الكثرة والقلة اذا وقع الخلاف
على الوجه الذي ذكرنا ووجب علينا حينئذ طلب الدليل على الحكم
من غير جهة الاجماع وقد ارتد اكثر الناس بعد وفاة النبي عليه
السلام ومنعوا الصدقة وكان المحقون الاقل وهم الصحابة
وقد كان اكثر الناس في زمن بني امية على القول بامامة
معاوية ويزيد واشباههما من ملوك بني مروان والاقل

كانوا على خلاف ذلك ومعلوم ان الحق مع الاقل دون
الاكثر فان قيل قال النبي صلى الله عليه عليكم بالجماعة فان
الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد وقال عليه السلام
يد الله مع الجماعة وقال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم
فهذا يدل على وجوب اعتبار اجماع الاكثر قيل له فكل واحدة
من الفرقتين اللتين ذكرنا جماعة فلم اعتبرت الاكثر ولا
دلالة في الخبر عليه وقوله عليه السلام عليكم بالجماعة يعني
اذا اجتمعت على شيء وخالفها الواحد والاثنان فلا يعتد
بخلافهما ولزم اتباع الجماعة الا ترى الى قوله فان الشيطان
مع الواحد فاخبر ان لزوم الجماعة انما يجب اذا لم يخالفها
الا الواحد والعدد اليسير وكذلك قوله صلى الله عليه عليكم
بالسواد الاعظم معناه ما اتفقت عليه الامة في اصول
اعتقاداتها فلا تنقضوه وتصيروا الى خلافه وكل من قال
بقول باطل فقد خالف الجماعة والسواد الاعظم اما في جملة
اعتقادها او تفصيله الى هنا لفظ ابي بكر الرازي **قوله**
وقد اختلف اصحاب النبي عليه السلام وربما كان المخالف واحد
وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير هذا جواب عن قولهم
ان خلاف الواحد والاقل لا يعتبر ونجعل ذلك كلا خلاف
بيانه ان اصحاب النبي عليه السلام كانوا يختلفون ويكون
المخالف واحدا او يكون المخالف اقلهم ومع هذا يكون ذلك
اختلافا لا اجماعا فعلم ان خلاف الواحد والاقل يعتبر
خلافا وقال في الميزان من الصحابة من تفرد باقاويل
خالف فيها جميع الصحابة كتفرد ابن عباس وابن مسعود

بمسايل في الفرائض وغيرها فلم ينكر عليهم احد ولو انعقد الاجماع
بقول الاكثر لصار قول الاقل خلاف الاجماع فيجب ان ينكروا
عليهم وكذا لا يظن بالصحابي ايضا ان يخالف الاجماع وكان
هذا اجماعا من الصحابة على ان الاجماع لا ينعقد الا باجتماع
كل اهل الاجتهاد وقت الاجماع واجماع الصحابة حجة قاطعة
واما انكار الصحابة على ابن عباس ليس بانكار لانه تفرد
بالخلاف للصحابة ولكن لانه خالف الحديث الوارد في الباب
وهو حديث ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله انه قال الحنطة
بالحنطة ولم يشاور الصحابة حتى عرف الحديث ولهذا رجع لما
بلغه الحديث الى هنا لفظ الميزان **قوله** وتاويل قوله
عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المومنين وكلهم
ممن هو امة مطلقة هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث على
ان خلاف الاقل لا يعتبر بل ينعقد الاجماع مع خلاف الاقل بيانه
ان المراد من السواد الاعظم كل المومنين ممن هو امة مطلقة
لا اكثرهم فلا ينعقد الاجماع مع خلاف الاقل وانما قلنا ان المراد
منه الكل لا الاكثر لان الدلائل السمعية الدالة على حجية الاجماع
من نحو قوله ويتبع غير سبيل المومنين وقوله كنتم خير امة وقوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل وارادة
الاكثر مجاز والاصل الحقيقة والامة المطلقة هم امة هداية ومتابعة
وهم المسلمون الذين لم يكن فيهم الاهوا والبدع والامة اصلها
الجماعة من الناس والدواب وغير ذلك اذا كانوا صنفا واحدا
يقال هذه امة من الناس وامة من الدواب وامة من الطير
وفي الحديث لولا ان الكلاب امة من الامم لامرت بقتلها

وقال المفسرون في قول الله عز وجل وما من دابة في
الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اي اصناف
كل صنف من الدواب والطير مثل بني ادم في طلب الرزق
والغذا وتوقي المهالك والتماس النسل وقال الشيخ
ابو بكر بن ابي اسحاق الكلاباذي في كتاب بحر الفوائد اختلف
الناس في الامة من هم فقال قوم الامة اهل الملة وقال
اخرون كل مبعوث اليه وكل من لزمته الحجة بالدعوة
ولكن يختلف احوالهم فمنهم من بعث اليه ودعي فلم يجب
كاهل الاديان من اهل الكتاب والمشركين ومنهم من دعي
فاجاب الدعوة ولم يتبع استعمال ما لزمه بالاجابة تشاغلا
عنه خلاعة وفجورا فهم من امة الدعوة والاجابة وليسوا
من امة الاتباع ومنهم من اجاب الى ما دعي واستعمل ما امر
فهذا من امة الدعوة والاتباع وهذا حاصل ما ذكره الكلاباذ
وانما كان القسم الثالث امة مطلقة لانهم هم الكاملون في
كونهم امة والمطلق ينصرف الى الكامل لانه الموجود من كل وجه
وغير الكامل ناقص وقال في ديوان الادب والصحاح
سواد الناس عوامهم وقال في المجمل السواد العدد الكثير
واجاب صاحب الميزان عن الحديث فقال واما قوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وسائر الاحاديث فهي من جملة الاحاد
وهي غير مقبولة في باب الاعتقاد والمسألة اعتقادية ثم
نقول المراد من السواد الاعظم والجماعة المعرفة بالالف
واللام هو كل اهل العصر من اهل الاجماع دون الاكثر
فان النصف من اهل العصر اذا زيد على النصف الاخر بواحد

اي في قوله عليه السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وقوله السـ المراد منها الكل

او ا

كان

او اثنين او ثلاثة فانه لا ينطلق عليه اسم السواد الاعظم وان اكثر
بمقابلة النصف الاخر دل ان المراد من السواد الاعظم هو
الكل الذي هو اعظم من الجزء المقابل له ويجب الحمل عليه حتى
يكون توفيقا بين الدلائل السمعية كلها والثاني ان المراد
من متابعة السواد الاكثر دون الاقل فيما اذا وجد الاجماع
من جميع اهله ثم خالف البعض لشبهة اعترضت لهم انه
يجب متابعة الاكثر دون الاقل لان رجوعهم ليس بصحيح
بعد صحة الاجماع وانعقاده وهو الجواب قوله من شذ شذ في
النار لان الشاذ اسم لمن خالف بعد الموافقة يقال شذ
البعير وند اذا توحش بعدما كان اهليا وبه نقول فان
قالوا ان قوله عليه السلام حجة على من ليس هو من السواد الا
فان المخاطب لا يدخل تحت الذين امر بملازمتهم والمتابعة لهم
فنقول المراد بالسواد الاعظم هو جميع اهل العصر لما ذكرنا
ويجوز ان يكون السواد الاعظم حجة على من ياتي بعدهم
من العصر الثاني ممن هم اقل عددا من الاول فسمي الاول
السواد الاعظم وهو الجواب عن الكلام الاخر ان اجماع اهل
العصر حجة في هذا العصر فيجب ان يكون فيهم من يخالفهم حتى
يكون حجة عليهم لانا نقول يجوز ان يكون حجة على من بعدهم
من الاعصار ان لم يكن حجة على احد في هذا العصر والدليل
عليه انه لو كان من شرط صحة الاجماع من اهل العصر ان يكون
حجة على مخالف في ذلك العصر لوجب ان يقال بان اهل العصر
اذا اجمعوا كلهم على قول ولم يخالف احد في ذلك ينبغي ان لا يكون
هذا الاجماع حجة لعدم شرطه الذي ذكرتم على انا نقول

الاعظم صح

عن صح

عليكم بالسواد الاعظم صح

عظم

يجوز أن يكون حجة على كل واحد من آحاد هذا العصر في حق
منعهم عن الرجوع عن هذا القول وتحريم ذلك عليهم ويكون
قوله عليه السلام عليكم خطابا لكل واحد منهم أو نقول
إن إجماعهم حجة عليهم في حق وجوب العمل والاعتقاد بهذا
الإجماع وتحريم ترك العمل به وهذا لأن الإجماع حجة الله تعالى
على كل مكلف من عباده في حق وجوب العمل والاعتقاد بموجبه
إلى هنا لفظ الميزان وجواب أبي بكر الرازي عن الحديث
مر بيانه قبيل قوله وقد اختلف أصحاب النبي عليه السلام
وجواب فخر الدين الرازي في محصوله أن السواد الأعظم
كل الأمة لأن ما عدا الكل فالكل أعظم منه ولولا ما ذكرنا
لدخل تحته النصف من الأمة إذا زاد على النصف الآخر
بواحد **قوله** واختلفوا في شرط آخر وهو أن لا يكون
مجتهدا في السلف وقد صح هذا القول عن محمد أن
ذلك ليس بشرط وأن إجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف
من السلف على بعض أقوالهم وفيما لم يسبق فيه من الصدر
الأول فقد صح عن محمد أن قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد
باطل وذكر الكرخي عن أبي حنيفة أن قضاء القاضي ببيع
أمهات الأولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل
على أن أبا حنيفة جعل الاختلاف الأول مانعا من الإجماع
المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول أبي حنيفة أن هذا
إجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا ينقض
عند الشبهة أي اختلف في شرط آخر لانعقاد الإجماع
وهو أن لا يكون مجتهدا في السلف أي مختلفا فيه من

[في الهامش: الاختلاف الأول مانعا من الإجماع المتأخر]

السلف قال بعضهم ليس ذلك بشرط وهو مروي عن محمد
حتى ينعقد إجماع العصر الثاني مع سبق الخلاف في العصر الأول
ولهذا قال محمد لو أن قاضيا قضى ببيع أمهات الأولاد
أبطلت قضاءه وكان بعضهن فيه خلاف فمذهب علي أنه
حر خلافا للآخرين ثم أجمع التابعون على عدم الجواز وقال
بعضهم ذلك شرط حتى إذا كان الحكم مختلفا فيه في الصدر
الأول لا ينعقد إجماع العصر الثاني وروي هذا عن أبي حنيفة
في قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد أن ذلك ينفذ ولا ينقض
ذكر الكرخي هذه الرواية عن أبي حنيفة قال بعض مشايخنا
هذا دليل على أن الخلاف الأول مانع من الإجماع المتأخر
إذ لو لم يكن ذلك مانعا لانعقاد الإجماع لم ينفذ قضاؤه حيث
يكون مخالفا للإجماع وقال بعض مشايخنا أن قضاء القاضي
ببيع أمهات الأولاد على أنه لا ينقض عند أبي حنيفة ليس بدليل
على أن الخلاف الأول مانع من الإجماع المتأخر بل الإجماع
المتأخر منعقد على الصحة باتفاق أصحابنا فيما سبق فيه
الخلاف وفيما لم يسبق لأن إجماع كل عصر حجة وإنما لم ينقض
قضاء القاضي لأن إجماع العصر الثاني بعد سبق الخلاف في
انعقاده خلاف فوقع قضاء القاضي في مجتهد فيه فصح ولم
ينقض هذا تقرير معنى كلام الشيخ وقال شمس الأئمة السرخسي
في أصوله الحادثة إذا كانت مختلفا فيها في عصر ثم اتفق أهل
عصر بعدهم على أحد القولين فقد قال بعض العلماء هذا لا يكون
إجماعا وعندنا هو إجماع ولكنه بمنزلة خبر الواحد في كونه
موجبا للعمل غير موجب للعلم قال رضي الله عنه وكان

شيخنا الامام يقول بعض شمس الايمة الحلوانى هذا على قول محمد
يكون اجماعا فاما على قول ابى حنيفه وابى يوسف لا يكون اجماعا
فان الروايه محفوظه عن محمد ان قضا القاضى بجواز بيع
امر الولد باطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابه ثم اتفق
من بعدهم على انه لا يجوز بيعها وكان هذا قضا بخلاف الاجماع
عند محمد وعلى قول ابى حنيفه وابى يوسف ينفذ قضا القاضى به
لشبهه الاختلاف فى الصدر الاول ولا يثبت الاجماع مع
وجود الاختلاف فى الصدر الاول قال رضى الله عنه
والاوجه عندى ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل
الذى دل على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضا
القاضى بجواز بيعها لشبهه الاختلاف فى ان مثل هذا هل
يكون اجماعا فعلى اعتبار هذه الشبهة يكون قضاوه فى مجتهد
فيه فلهذا نفذه ابو حنيفه رضى الله عنه الى هنا لفظ شمس
الايمه رحمه الله وقال صدر الاسلام واذا اختلفت
الصحابه فى حادثه ثم اجمع التابعون على قول من جملة تلك الاقوال
فعند عامه الفقها وهو قول عامة المعتزله يرتفع حكم ذلك
الاختلاف حتى لا يجوز لاحد من اهل الاجتهاد ان يعمل بخلاف
ما اجمعوا عليه وروى عن ابى حنيفه فى هذا روايتان فى روايه
يرتفع حكم ذلك الاختلاف وفى رواية لا يرتفع وعند ابى
يوسف يرتفع حكم ذلك الاختلاف هذا كبيع امر الولد كانت
الصحابه مختلفين فيه كان على رضى الله عنه يقول بجواز
بيعها وغيره يقول لا يجوز بيعها ثم اجمع التابعون على انه لا يجوز
بيعها فلو قضى قاض بجواز بيع امر الولد فى زماننا هل ينفذ قضاوه

عند عامة الفقها وعامة المتكلمين لا ينفذ وفى احدى الروايتين
عن ابى حنيفه ينفذ قضاوه وهو قول عامة الاشعريه الى هنا
لفظ صدر الاسلام وقال صاحب الميزان الخلاف المتقرر بين
اهل الاجتهاد فى العصر الاول هل يمنع انعقاد الاجماع فى
العصر الثانى بعده وهل يكون خلو الخلاف شرطا للصحة فعلى
قول اصحابنا لا يمنع وعلى قول عامة اصحاب الحديث من الفقها
والمتكلمين يمنع ويبقى المسئلة اجتهاديه ابدا فعلى قولهم يشترط
ان لا تقع الحادثه فى العصر الاول او اجاب واحد فى حادثه
لا يحتمل الاشتهار ولم يثبت من غيره خلاف او وفاق وقال
بعض مشايخنا ان هذه المسئلة مختلف فيها بين اصحابنا عند
ابى حنيفه يكون مانعا وعند صاحبيه لا يكون مانعا وبنوا
عليه جواز بيع امهات الاولاد فان محمدا ذكر فى الكتاب ان
القاضى اذا قضى ببيع امهات الاولاد لا ينفذ قضاوه وروى
الكرخى عن ابى حنيفه انه قال ينفذ قضاوه وكانت هذه
المسئلة مختلفا فيها بين الصحابه فعند على وجابر وغيرهما
يجوز وعند عمر وبعض الصحابه لا يجوز ثم اتفق العصر
الثانى على انه لا يجوز فعلى روايه الكرخى ينفذ قضا القاضى
لانه قضى فى فصل مختلف فيه فان ذلك الاجماع لا يصح وبقى
المسئلة مجتهدا فيها وعلى روايه محمد ينقض لانه قضى فى فصل
مجمع عليه لان الاجماع فى العصر الثانى صحيح مع سبق
الاختلاف فى العصر الاول فلا يبقى المسئلة اجتهاديه وقضا
القاضى على خلاف الاجماع لا يصح فينتقض قضاوه الى هنا لفظ
الميزان وقال الغزالى فى مستصفاه اذا اتفق التابعون

مسئلة ع لا ينقض

ينقض ع

على احد قولي الصحابه لم يصر القول الاخر مهجورا ولم يكن الذاهب
اليه خارقا للاجماع خلافا للكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفه
والشافعي وكثير من القدريه كالجبائي وابنه الى هنا لفظ الغزالي
وقال صاحب المحصول اذا اتفق اهل العصر الثاني على احد
قولي اهل العصر الاول كان ذلك اجماعا لا يجوز مخالفته خلافا
لكثير من المتكلمين وكثير من فقهاء الشافعيه والحنفيه الى
هنا لفظه وقال ابن الحاجب اتفاق العصر الثاني على احد
قولي العصر الاول بعد ان استقر خلافهم قال الاشعري واحمد
والغزالي والامام ممتنع وقال بعض المجوزين حجه واراد
بالامام امام الحرمين لان مذهب فخر الدين الرازي بخلافه
كما ذكرنا قوله اما من اثبت الخلاف فحجه قوله
ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو
من الامة بعد موته الا ترى ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه
ودليله باق بعد موته ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابه مثل قول ابن عباس في العول اي اما من اثبت
الخلاف الواقع في العصر الاول كما كان ولم يجعله مرتفعا
باجماع العصر الثاني فله دليلان احدهما انه لو كان حيا
وكان على رايه لم ينعقد الاجماع لخلاف رايه لانه ممن ينعقد
به الاجماع من الامة المطلقة فكذا لا ينعقد بعد موته لخلاف
رايه لانه انما لا ينعقد لخلاف رايه في حيوته لا لذاته بل لدليله
ودليله قائم بعد وفاته فلا ينعقد والثاني انه لو انعقد اجماع
العصر للزم تضليل بعض الصحابه لانه حينئذ يكون قوله
مخالفا للاجماع وخلاف الاجماع ضلال فلا يجوز نسبة الضلال

الثاني

الى صحابه رسول الله عليه السلام فاذا لم يجز نسبة الضلال
الى الصحابي قلنا بعدم انعقاد اجماع العصر الثاني مع وجود الخلاف
السابق وهذا مثل ما روي عن ابن عباس في انكار العول وقد
اجمعوا بعده على اثباته ومثل ما روي عن ابن مسعود في تقديم
ذوي الارحام على مولى العتاقه وقد اجمعوا بعده على خلافه
وقال الشيخ محتجا بالحكم لهذا القول وقد قال محمد فيمن
قال لامراته انت خليه بريه بته باين ونوى الثلاث ثم
وطيها في العدة لا يحد لقول عمر رضي الله عنه انها رجعيه
ولم يقل احد به عند نية الثلاث يعني يدل على صحة هذا القول
ما ذكر محمد في الاصل وهو ان رجلا لو قال لامراته بعض
هذه الالفاظ ونوى به الثلاث ثم وطيها في عدتها لم يلزمه
الحد لان الصحابه اختلفوا في الواقع بالكنايات فمذهب عمر
وابن مسعود على انه رجعي كذا في الحصر وعند العامه باين
ولم ينقل احد بوقوع الرجعي بعد الصحابه ومع هذا لم يلزم الحد
فدل ان الاجماع في العصر الثاني لم يرفع الخلاف السابق
وانما خص محمدا في قوله قال محمد باعتبار انه هو الذي
ذكر حكم المسالة والا فالمسالة ليس فيها خلاف وقال
صاحب التقويم قال محمد بن الحسن فيمن قال لامراته
انت خلية ونوى ثلثا ثم جامعها في العدة وقال علمت انها
علي حرام لم يحد لان عمر رضي الله عنه كان يراها واحدة رجعية
وقد اجمعنا بخلافها فنية الثلاث صحيحة بالاختلاف بين
الامة اليوم ولو سقط قول السابق لانقطعت الشبهة
كالاية المنسوخه لا تبقى شبهة في استباحة المنسوخ الى هنا

لفظ التقويم وقال صاحب الميزان والحكم المجمع يدل عليه
وهو من قال لامرأته انت باين ونوى به الطلاق ثم وطيها
بعد ذلك مع العلم بحالها فانه لا يجب الحد لان المسئلة مختلفة بين
الصحابة رضي الله عنهم فعند بعضهم يكون طلاقا رجعيا
وانه لا يحرم الوطء وعند بعضهم طلاق باين وانه يحرم الوطء
ثم الشافعي اخذ بقول من قال انه طلاق رجعي ولكن قال
انه يحرم الوطء فهم اتفقوا ان هذا الوطء حرام اما عندنا فلانه
طلاق باين وعنده وان كان طلاقا رجعيا ولكن الوطء حرام
ولو كان الاجماع المتاخر يرفع الخلاف المتقدم فكان لا يورث
شبهة كان ينبغي ان يجب الحد دل ان هذا الاجماع غير ثابت
ولا حجة الى هنا لفظ الميزان **قوله** وجه القول الاخر
ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور للاحياء في كل عصر
اي وجه القول الذي قلنا ان اجماع العصر الثاني يرفع الخلاف
السابق وينعقد صحيحا ان الدلايل الموجبة لانعقاد الاجماع
بسبب الكرامة لاهل الاجتهاد من الامة المطلقة بامرهم بالمعروف
ونهيهم عن المنكر والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتصور
الا من الاحياء لا من الاموات فلا يعتبر قول الميت فينعقد
الاجماع على خلاف قوله قوله اما الجواب عن قوله ان خلافه اعتبر
لدليله لا لعينه ودليله باق فنقول سلمنا ان دليله باق
ولكنه نسخ بالاجماع فكان ساقطا كقياس ينزل بعده نص
بخلافه يكون منسوخا ساقطا فكذا هذا والجواب عن قوله
لو انعقد الاجماع يلزم تضليل الصحابي فنقول لا نسلم لانه انما

خالف

خالف بدليله اذ لم يوجد الاجماع فلما وجد الاجماع انقطع ذلك
الدليل للحال فلا يسمى هذا ضلالا كما في اختلاف الصحابة اذا
رجعوا الى النبي عليه السلام فرد قول بعضهم لا يسمى صاحب
القول المردود ضالا لانه حين وجد قوله لم يوجد الرد من
النبي عليه السلام وهذا كصلاة اهل قبا الى بيت المقدس فلما
اخبروا بتحول القبلة الى الكعبة تحولوا اليها على هيئتهم فلم يكن
صلاتهم الى بيت المقدس ضلالا فكذا فيما نحن فيه والجواب
عن سقوط الحد عن الواطي مع العلم بالحرمة فنقول
ان ذلك باعتبار الشبهة في هذا الاجماع والحد يسقط بالشبهة
لا باعتبار ان الاجماع لم ينعقد والله اعلم وقال القاضي
ابو زيد في التقويم بعدما قال دليل القول الاول ولكن الذي
ثبت عندنا انه اجماع وقد روى محمد بن الحسن عنهم جميعا ان
القاضي اذا قضى ببيع ام الولد لم يجز وقد اختلف فيها الصدر
الاول لان الخلف بعدهم اجمعوا على انه لا يجوز ولو بقي قول
الماضي معتبرا لكان حجة لنفذ قضا القاضي بما اختلف فيه
الفقها والحجة ان اجماع الصحابة انما كان حجة لامتناع ان
يعدو الحق جماعتهم بالدلايل التي اوجبت الكرامة لهم
لكونهم امة محمد فلم يجز كذلك ان يعدو الحق جماعة
التابعين او من بعدهم ولان الله تعالى جعلهم خير امة يأمرون
بالمعروف ~~وينهون عن المنكر~~ جعل اجماعهم حجة وصفة الخيرية
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتصور اثباتها الا مع
الحيوة فان الميت لا يتصور منه الامر بالمعروف فثبت انه
لم يرد بهذه الكلمة جماعة الامة من حين رسول الله صلى الله عليه

اي بهذه الحجة

الى يوم القيامة ولكن امته الاحياء في كل عصر واذا كان كذلك
تبين باجماع الخلف على قول من الجملة ان ما سواه خطأ يقينا كما لو
عرض على النبي صلى الله عليه فصوب ذلك الواحد ولا يصير من
خالفه ضالا لانه خالف حين لا اجماع وكان الخلاف وجد
بين الصحابة فعرض على النبي عليه السلام فبين خطأ بعضهم
فانه لا يصير ضالا بما قاله قبل بلوغه نص رسول الله عليه السلام
وكما كان اهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس وقد نزل
آية التوجه الى الكعبة فاتاهم آت فاخبرهم بذلك فاستداروا
كهيئتهم الى الكعبة في صلاتهم فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام
فلم ينكر عليهم وهذا لان الاجماع هو الحجة يضل الانسان
بمخالفتها ولم يكن حين ما قاله هذا القائل بخلافه اجماع اليس
ان ابن عباس كان يجوز بيع الدرهم بالدرهمين وكان
يبيح المتعة بعد وفاة النبي عليه السلام ثم رجع لما بلغه النص
ولسنا نسميه ضالا فيما كان يقوله اولا قبل بلوغه النص
فهذا مثله وانما اسقط محمد بن الحسن الحد عن الذي جامع
امراته في العدة وقد قال لها انت خلية ونوى ثلاثا لان
الحد لا يجب مع الشبهة وقد اختلف الناس في هذا الاجماع اهو
حجة ام لا فلا يصير موجبا علما بلا شبهة ولهذا كان هذا الاجماع
حجة على ادنى المراتب الى هنا لفظ التقويم وقال صاحب
ميزان الاصول ولاصحابنا ان الدلائل التي عرفنا بها كون
الاجماع حجة مطلقة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه الخلاف
وبين اجماع لم يسبقه من ادعى القيد فعليه الدليل ولانه
لو جاز وجود الاجماع من التابعين جملة وخرج الحق عن جملتهم

اي الاجماع بعد سبق الخلاف

لجاز

لجاز خروج الحق عن القرون الاخر بعدهم فيؤدي الى جواز بقاء
الامة على الضلال ابدا وانه خلاف النص والمعقول على ما بينا
ولان الصحابة اتفقوا على انه لا يجوز للتابعين ان يقلدوا الواحد
من الفريقين عينا بل اتفقوا على وجوب الاجتهاد عليهم في طلب
الصواب في احد القولين والطلب لاجل الاصابة فكان هذا اجماعا
منهم على اصابة الحق فيما اختلفوا عند الطلب فمن قال ان
اجماعهم لا يكون حجة بعد ما طلبوا وبذلوا مجهودهم في ذلك ولا
طريق اقوى في الاصابة من اجماعهم عليه فقد خالف اجماع الصحابة
والتابعين جميعا ولا يصح لما حرموا عليهم التقليد واوجبوا
عليهم الاجتهاد فقد اقاموهم مقام انفسهم في حرمة التقليد
ووجوب الاجتهاد ثم هم متى اجمعوا فيما اختلفوا فيه على احد القولين
المختلف فيهما يصح اجماعهم ويكون حجة فكذلك اجماع من يقوم
مقامهم ومثل حالهم والمعنى الجامع بينهما ان وجوب الاجتهاد
ليس لعينه بل لاصابة الحق واجتماع الكل طريق اصابة الحق ولانهم
لما اجمعوا على وجوب الاجتهاد عليهم لاصابة الحق فيما اختلفوا
فيه واذا اجمعوا على ذلك ولم يكونوا مصيبين للحق ولا طريق
للاصابة سوى هذا فان في اجتماع الآراء رأي كل واحد منهم
موجود لو انفرد فيكون هذا اجماعا منهم على ان الله كلفهم
ما ليس في وسعهم وهو خلاف الشرع والعقل قولهم
لو كان المخالف حيا لا يكون اجماعا فكذا اذا كان ميتا
فهذا جمع من غير علة وقولهم انما يكون اجماعا لا لعينه ولكن
لدليله وهو قائم في زمن التابعين فهذا ممنوع فان باجماع
التابعين على احدهما يتبين ان الآخر ما كان حقا وما هو

اي اجمع الصحابه
اي اختلف الصحابه
اي على احد قولي الصحابه
عليهم اي على التابعين

دليل عنده كان شبهة وليس بدليل لان الدليل لا يظهر
خطاؤه ابدا بل يتقرر بمضي الزمان فاما الشبهة فتزول
وقد قام الدليل على البطلان فيكون دليلا على ان فيه شبهة
وهم فنه تضليل الصحابة ليس كذلك بل في هذا تخطئتهم
من حيث وجوب العمل فليس بتضليل اذ الضلال هو الخطا
من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فهو خطا معذور
فيه وبيان ذلك من وجهين احدهما ان المجتهد في
الشرعيات يجب العمل باجتهاده ولا يجب عليه الاعتقاد حقيته
قوله على اليقين بل من حيث الغالب وانما عليه وجوب الاعتقاد
على الابهام ان ما اراد الله مما اختلفوا فيه حق واذا لم يعتقد
حقية مذهبه على القطع كيف يكون ضلالا حتى يكون تخطئته
تضليلا والثاني ان التضليل انما يتحقق في الاحكام العقلية لان
المعتقد اما ان يكون واجب الوجود او مستحيل الثبوت
والاختلاف الصحابة في الشرعيات وصانهم الله تعالى عن
الاختلاف في العقليات حتى لا ينسبوا الى الضلال والبدعة
فاما الشرعيات فمن جملة الممكنات العقلية بحيث لو جاء
الشرع به على خلاف ما جاء به كان جايزا ولم يكن مستحيلا
فالخلاف فيه ليس من باب التضليل وهذا لان الجهل بها
مما لا يضر اذا لم يتضمن تكذيب الرسول عليه بان انكر ما ثبت
بالتواتر حتى نحكم بكفره فاما بانكاره ما هو ثابت قطعا من
الشرعيات بان علم بالاجماع او الخبر المشهور ففي الصحيح
من المذهب انه لا يكفر لان عنده ان فيه شبهة فاذا كان
نفس الانكار في الشرعيات اذا لم يتضمن تكذيب الرسول

اي على بطلان القول الآخر

فمن اخطا فقد اعتقد ما هو واجب الوجود مستحيل الثبوت صح

لا يوجب الكفر فالخطا فيه كيف يكون كفرا فهو الفرق بين
الامرين وبعض مشايخنا اجاب عن هذا وقال ان دليل الصحابي
قايم وحقية قوله ثابتة الى وقت وجود اجماع التابعين فينتهي
الحكم الاول بوجود الثاني كما في حكم الكتاب وقول الرسول
ولا يؤدي الى الضلال ولكن هذا ضعيف لان النسخ لا يرد في
حكم ثابت بالاجماع ولا في حكم ثابت بعد رسول الله عليه السلام
بل بموته خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانه لا وحي بعده ينزل
ونحدث واما مسلة الغايات فنقول الخلاف بين الصحابة
انها بواين ام رواجع ومن قال انها رواجع قال يحل الوطء
ومن قال انها بواين قال لا يحل الوطء والشافعي رجح قول من
قال انها رواجع ونحن رجحنا قول الآخرين ثم الشافعي
قال بان الطلاق الرجعي يحرم الوطء ونحن نقول انه لا يحرم
الوطء فلم يوجد الاجماع على ان الطلاق الرجعي يحرم الوطء
حتى يرتفع الخلاف بل نقول الطلاق الباين يحرم الوطء وهذا
حكم مسالة اخرى فلم يكن اجماعا فيما اختلفوا فيه فبقيت مجتهدا
فيها كما كانت فلهذا لا يجب الحد الى هنا لفظ الميزان قوله
ولم يقل احد به عند بينة الثلاث اي بوقوع الرجعي وبيانه مر
قبل هذا قوله وكصلاة اهل قباء بيانه مر قبل
هذا وقباء اسم موضع بقرب المدينة يستعمل منصرفا وغير
منصرف قال سيبويه في كتابه في باب اسماء الارضين
واما قوله قباء وحراء فقد اختلفت العرب فيهما فمنهم من
يذكر ويصرف وذلك انهم جعلوهما اسمين مذكرين كما جعلوا
واسطا بلدا ومكانا ومنهم من انث ولم يصرف وجعلهما

قال سيبويه فانثا واسط فالتذكير والصرف اكثر

اسمين لبقعتين من الارض قال الشاعر جرير
ستعلم اينا خير قديما واعظمنا ببطن حراء نارا وكذلك اضاخ
فهذا انث وقال غيره فذكر ورب وجه من حراء منحنى
الى هنا لفظ كتاب سيبويه وقال الرمانى فى شرحه لكتاب
سيبويه واذا سمى رجل بقباء على مذهب من لم يصرف انصرف
وكان ترك الصرف خطأ لانه كان يؤنث على تاويل البقعة
ويذكر على تاويل المكان فلما سمى به رجل بطل ذلك التاويل
ومنزلته كمنزلة كلاب وانما رفي انه كان يؤنث على تاويل الجماعة
ويذكر على تاويل الجمع فلما سمى به بطل ذلك التاويل وجرى على
التذكير الذى هو اصل الاسماء الى هنا لفظ الرمانى فمن نص
سيبويه عرفت ان قباء يجوز فيه الصرف وعدمه بخلاف
ما اعتقد بعض الشارحين انه منصرف منون فانه ليس كذلك
بل يجوز الامران **قوله** ومن شرطه اجتماع من هو داخل
فى اهلية الاجماع وبعض مشايخنا شرط الاكثر اى ومن شرط
الاجماع وهذه المسلة ذكرت مرة عند قوله وقال بعض الناس
لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل
وقدمر استيفاء بيانها ثمة والعذر عن التكرار ان الشيخ
لم يصرح ثمة بقول بعض مشايخنا وجملة البيان فى هذا
الفصل ما قال ابو بكر الرازى فى باب القول فى الاجماع
بعد الاختلاف فى اصول فقهه قال اذا اختلف الصحابة
فى حكم مسلة ثم انقرضوا ثم اجمع واجمع اهل عصر بعدهم
على احد تلك الاقاويل التى قال بها اهل العصر المتقدم فان
من الناس من يقول اجماع اهل العصر الثانى ليس بحجة ويسع

اى فى فصل الاجماع بعد الخلاف السابق

كل احد

كل احد خلافه ببعض الاقاويل التى قال بها اهل العصر المتقدم
وقال اخرون هذا على وجهين فان كان خلافا يؤثم فيه بعضهم
بعضا فان اجماع اهل العصر الثانى يسقط الخلاف الاول وان
كان خلافا لا يؤثم بعضهم بعضا وسوغوا الاجتهاد فيه فان
اجماع من بعدهم لا يسقط الخلاف المتقدم قال
ابو بكر وقال اصحابنا اجماع اهل العصر الثانى حجة لا يسع
من بعدهم خلافه قال محمد بن الحسن فى قاض حكم بجواز بيع
ام الولد بعد موت مولاها انى ابطل قضاءه لان الصحابة
كانت اختلفت فيه ثم اجمع بعد ذلك قضاة المسلمين وفقهاؤهم
على انها حرة لا تباع ولا تورث لم يختلف فى ذلك احد من قضاة
المسلمين وفقهائهم فى جميع الامصار الى يومنا هذا ولم يكن الله تعالى
ليجمع امة محمد على ضلالة وكل امر اختلف فيه اصحاب
محمد ثم اجمع الباقون من بعدهم جميعا على قول بعضهم دون
بعض وترك قول الاخر فلم يعمل به احد الى يومنا هذا فعمل به
عامل اليوم وقضى به فليس ينبغى لقاض ولى هذا ان يجيزه ولكن
يرده ويستقبل فيه القضاء بما اجمع عليه المسلمون قال
ابو بكر فقد بان من قول محمد ان هذا عنده اجماع صحيح بمنزلة
الاجماع الذى لم يتقدمه اختلاف فى باب وجوب فسخ القاضى
بخلافه وكان ابو الحسن يقول اجازة ابى حنيفة قضاء
القاضى ببيع امهات الاولاد لا تدل على انه كان لا يرى الاجماع
الذى حصل فى منع بيع امهات الاولاد بعد الاختلاف الذى
كان بين السلف فيه اجماعا صحيحا يلزم حجته ويجب على
من بعدهم اتباعه وجائز ان يكون مذهبه انه اجماع صحيح وان

وهم

اجاز ابو حنيفة قضاء القاضى ببيع ام الولد

اى مذهب ابى حنيفة

لم يفسخ قضاء القاضي اذا قضى بخلافه فكان يذكر لذلك وجهاً
ذهب عني حفظه والذي نقوله في ذلك ان منازل الاجماعات
مختلفة كمنازل النصوص يكون بعضها آكد من بعض ويسوغ
الاجتهاد في ترك بعضها ولا يجوز في ترك بعض الا ترى ان النص المتفق
على معناه ليس في لزوم حجته بمنزلة النص المختلف في معناه وان
كان حجتهما جميعاً عندنا ثابتة كذلك حكم الاجماعات فليس يمتنع
على هذا ان نفرق بين الاجماع الذي قد تقدمه اختلاف وبين
الاجماع الذي لم يسبقه خلاف في باب فسخ قضاء القاضي بخلاف
احدهما ومنعه ذلك في الآخر وان كان كل واحد منهما
حجة لا يجوز مخالفته ويكون الفرق بينهما من وجهين احدهما
انه مختلف فيه انه اجماع او ليس باجماع وهو خلاف مشهور بين
الفقهاء والثاني انه اجماع قد سبقه اختلاف وقد سوغ اهل
العصر المتقدم الاجتهاد فيه واباحوا فيه الاختلاف فساغ
الاجتهاد في منع انعقاد الاجماع بعدهم والاجماع الذي
يسوغ الاجتهاد في خلافه لا يفسخ به قضاء القاضي ولا يكون
بمنزلة اجماع اهل عصر لم يتقدمه خلاف فيفسخ قضاء القاضي
اذا قضى بخلافه لان هذا اجماع لا يسوغ الاجتهاد في رده
ولا نعلم احداً من الفقهاء يخالف فيه وانما خالف فيه قوم
هم شذوذ عندنا لا نعدهم خلافاً فبان بما وصفنا ان ليس
في منع ابي حنيفة رضي الله عنه فسخ قضاء القاضي ببيع امهات
الاولاد دلالة على انه كان لا يرى الاجماع بعد الاختلاف
اجماعاً صحيحاً قال ابو بكر والدليل على صحة هذه المقالة
ان سائر ما قدمنا من الآيات الموجبة لحجة الاجماع يوجب

صحة الاجماع الحادث بعد الاختلاف وذلك ان قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيداً وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وقوله تعالى ويتبع غير سبيل
المؤمنين وقوله تعالى واتبع سبيل من اناب الي من حيث دلت
هذه الآيات على صحة الاجماع ولزوم حجته وان تقدمه اختلاف
اذ لم يفرق بين شيء من ذلك وايضاً فلو جاز اجماع اهل عصر
على قول يجوز الشك في تصويبه والوقوف على اتباعه لبطل وقوع
العلم بانه لا بد في كل عصر من شهداء لله تعالى متمسكين بالحق
غير مبطلين ولا ضالين وهذا يوجب بطلان القول بصحة
الاجماع فان قال قائل لما اختلفوا وسوغوا الاجتهاد فيه
صار ذلك اجماعاً منهم على جواز الاختلاف وتسويغ الاجتهاد
فيه فقد صار مما اجمعوا عليه من تجويز ذلك حكماً لله تعالى وما
ثبت انه حكم لله تعالى في وقت فهو ثابت ابداً حتى يثبت نسخه
والنسخ معدوم بعد موت النبي عليه السلام قيل له
تسويغهم الاجتهاد فيه معقود ببقاء الخلاف وعدم الاجماع
وذلك لانا قد علمنا انهم قد كانوا يعتقدون حجة الاجماع فعلمنا
بذلك ان تسويغهم الاجتهاد فيه مضمن بهذه الشريطة الا
ترى انهم لو اختلفوا ثم اجمعوا على قول كان اجماعهم قاطعاً لاختلافهم
بدياً وكان بمنزلة ما لم يتقدمه اختلاف وكثير من الاجماعات
انما حصلت على هذا الوجه الا ترى انهم كانوا اختلفوا بعد وفاة
النبي عليه السلام في امر الامامة فقالت الانصار منا امير
ومنكم امير ثم اجمعوا على بيعة ابي بكر الصديق رضي الله عنه

فانحسم ذلك الخلاف وصح الاجماع وكذلك اختلفوا في قتال اهل
الردة ثم اجمعوا على قتالهم وكان اجماعهم بعد الاختلاف
قاطعا للخلاف والسابق له وكذلك اختلفوا في وجوب قسمة
السواد ثم اجمعوا على ترك قسمته فكان اجماعا صحيحا لم يكن
لاحد بعدهم مخالفته ثم قال ابو بكر فاما ما وعدنا انجاده
من حصول اجماعات في الامة بعد اختلاف شايع في عصر
متقدم فانه اكثر من ان نحصي ولكنا نذكر منه طرفا نبين
به فساد قول من ابى وجوده فمن ذلك قول عمر في المراة
تزوج في عدتها ان مهرها يجعل في بيت المال وتابعه على
ذلك سليمان بن يسار وقال علي المهر لها بما استحل من
فرجها فهذا قد كان خلافا مشهورا في السلف وقد اجمعت
الامة بعدهم على ان المهر اذا وجب فهو لها لا يجعل في بيت المال
ومنه قول ابن عمر والحسن وشريح وسعيد بن المسيب
وطاوس في جارية بين رجلين وطيها احدهما انه لا حد عليه
وقال مكحول والزهري عليه الحد وقد اجمعت الامة بعد هذا
الاختلاف انه لا حد عليه واختلفت الصحابة في عدة المتوفا
عنها زوجها وقال عمر وابن مسعود في آخرين اجلها ان
تضع حملها وقال علي وابن عباس عدتها ابعد الاجلين
وكان هذا الخلاف منتشرا ظاهرا في الصدر الاول
حاج فيه بعضهم بعضا وفيه قال ابن مسعود من شا باهلته
ان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
نزل بعد قوله تعالى اربعة اشهر وعشرا وقد اتفق فقهاء
الامصار بعدهم ان عدتها ان تضع حملها وقال عمر

وابن مسعود

وابن مسعود وابن عباس وعمران بن حصين ومسروق
وطاوس امهات النساء مبهمة تحرم بالعقد وقال علي
وجابر بن عبد الله ومجاهد هن كالربائب لا تحرم الا بالوطء
وقال زيد بن ثابت ان طلقها قبل الدخول بها تزوج بها
وان ماتت عنده لم يتزوج الام وهذا ايضا كان من
الخلاف المشهور في السلف واتفق بعدهم على انها تحرم
بالعقد وقال عمر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد
وشريح بيع الامة لا يفسد نكاحها وقال ابن مسعود
وابن عباس وعمران بن حصين وابي بن كعب وابن عمر وانس
وجابر وسعيد بن المسيب والحسن بيع الامة طلاقها
واتفق فقهاء الامصار بعدهم على ان بيع الامة لا يفسد
نكاحها ونظائر ذلك كثيرة تفوت الاحصاء فيطول
الكتاب بذكرها واذ كنا قد وجدنا اهل الاعصار من
الفقهاء بعدهم قد اتفقوا على احد الاقاويل التي قالوا بها فلو
جاز مخالفتهم بعد اجماعهم لخرج اجماعهم من ان يكون
حجة لله تعالى لا يسع خلافه ولا نامن مع ذلك ان يكون
ما اجمعوا عليه من ذلك خطا وان الصواب في احد الاقاويل
التي لم يجمعوا عليها مما كان السلف اختلفوا فيه فان قال
قايل على ما قدمنا لو جاز ان يقال فيما اختلف فيه السلف
وسوغوا فيه الاجتهاد وانهم سوغوا ما لم يحصل اجماع لجاز
ان يقال فيما اجمعوا عليه انما يكون حجة ما لم يحصل خلاف
فاذا وقع بعدهم خلاف لم يكن اجماعا قيل له لا يجب ذلك
لان الاجماع حيث ما وجد فهو حجة الله تعالى كالكتاب والسنه

الفقهاء صح

ولاجايزان يقال انه حجة ما لم يكن بعده خلاف واما تسويغ
الاجتهاد في المسلة فجايز ان يكون مضمنا بالشريطه التي
ذكرنا فيقال ان الاجتهاد سايغ ما لم يوجد نص او اجماع
فاذا وجد نص او اجماع سقط جواز الاجتهاد الا ترى ان عمر
قد كان سوغ الاجتهاد في امر الجنين حتى لما اخبره حمل
بن مالك بنص السنة قال لقد كدنا ان نقضي في مثل ذلك
برائنا وفيه سنة عن رسول الله عليه السلام وكذلك كل
مجتهد فانما جواز اجتهاده عند نفسه مضمن بعدم النص
والاجماع فان اجتهد ثم وجد نصا او اجماعا خلافه ترك
اجتهاده وصار الى موجب النص والاجماع فكذلك اجتهاد
الصحابه في حكم الحادثه وتسويغهم الاختلاف فيه معقودة
بهذه الشريطة وهو ان لا يحصل بعده اجماع والله اعلم الى لفظ
ابي بكر الرازي

باب حكم الاجماع

قوله حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين
اي حكم الاجماع في اصل وضعه ان يثبت المراد به على سبيل القطع
واليقين كالاجماع على شي نصا فانه لا يحتمل توهم الخطا وانما قيد
بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا ويقينا بسبب
العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين
وكثبوت بطلان الحكم في غير ما اختلفت فيه الصحابه وكالاجماع
العصر الثاني بعد سبق الخلاف وانما قيد بالحكم الشرعي
لان محل انعقاد الاجماع اتفاقا هو الحكم الشرعي لا امر الدنيا
فاما امور الدنيا نحو امر الحرب وغيره اذا اجمعوا على الحرب
في موضع معين وراوا ذلك هو الصواب هل يجوز لواحد او للاكثر

الخلاف بعد انقضا مدة التامل وقال صاحب الميزان
اختلفوا فيه فقال بعضهم ان الاجماع لا يكون حجة فيه
وقال بعضهم يكون حجة وجه قول الاولين ان حال
الامة في امر الدنيا ليس باعظم من حال النبي عليه السلام
في ذلك وقد روي في قصة التلقيح انه قال انا اعلم بامور
دينكم وانتم اعلم بامور دنياكم وكذا اذا راى النبي عليه
السلام رايا في امور الحرب وعند اصحابه الراي في غيره
يراجعونه فيه ويبينون ان الصواب في غيره الا اذا بين النبي
عليه السلام ان ذلك عن وحي وكذلك الاجماع وجه
قول الاخرين ان ادلة الاجماع حرمت مخالفة الاجماع من
غير فصل بين امور الدين والدنيا فيجب العمل بها وكذا نقول
في قول النبي عليه السلام في امور الحرب وغيره ان قال
عن وحي فهو الصواب وان قال عن راي وتدبير فان كان
خطا لا يقر عليه ويظهر الصواب اما بالوحي او باشارة من
اصحابه فيقر عليه وفي الاجماع بعد وجوده لا يحتمل الخطا فلا فرق
بين الامرين ثم على قول من جعله اجماعا هل يجب العمل به في
العصر الثاني ام لا كما في الاجماع في امور الدين ان لم يتغير
الحال فكذلك فاما اذا تغير الحال فيجوز لهم المخالفة لان امور
الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال
ساعة فساعة فاما في امور الدين متى وجد الاجماع سوا
كان في امر شرعي او في امر عقلي يكون الاجماع حجة وقال
صاحب القواطع من الشافعيه اعلم ان الاجماع حجه في
جميع الاحكام الشرعيه كالعبادات والمعاملات والاحكام

الدماء والفروج وغير ذلك من الحلال والحرام وكل ما هو من
احكام الشريعة واما الاحكام العقلية فعلى ضربين احدهما
ما يجب تقدم العلم به على العلم بصحة السمع كحدث العالم واثبات
الصانع واثبات صفاته واثبات النبوة وما اشبه ذلك فلا يكون
الاجماع في هذا حجة لانا قلنا ان الاجماع دليل شرعي ثبت بالسمع
فلا يجوز ان يكون حجة ولا ان يثبت حكما قبل السمع كما لا يجوز ان
يثبت الكتاب بالسنة والكتاب يجب العلم به قبل السنة والضرب
الثاني ما لا يجب تقدم العلم به على السمع وذلك مثل جواز
الرؤية وغفران المذنبين وغيرهما مما لا يجوز ان يعلم بعد السمع
فالاجماع حجة في هذا الضرب لانه لما كان يجوز ان يعلم بعد الشرع
والاجماع من ادلة الشرع ~~والاجماع من ادلة الشرع~~ جاز
اثبات ذلك به واما امور الدنيا كتجهيز الجيوش وتدبير
الحروب والعمارة والزراعة وغيرها من مصالح الدنيا فالاجماع
ليس بحجة فيها لان الاجماع فيها ليس باكثر من قول الرسول
عليه السلام وقد ثبت ان قوله عليه السلام انما هو حجة في
احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال
صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم وانا اعلم بامور دينكم
وقد كان النبي صلى الله عليه اذا رأى رأيا في الحرب تراجعه الصحابة
في ذلك فربما ترك رايه برايهم وقد ورد مثل هذا في حرب بدر
وحرب الخندق وغير ذلك ولم يكن احد يراجعه فيما يكون
من امر الدين وقد ذكر بعض المتكلمين ان الاجماع ينعقد في
امر الدنيا ايضا واذا رأى اهل العصر شيئا واتفقوا عليه لا
يجوز مخالفتهم سواء كان من امر الدين او امر الدنيا لان

قوله حجة في احكام
الشرع دون مصالح الدنيا

ادلة

ادلة الاجماع منعت من الخلاف على الامة ولم تفصل بين ان
يكون اتفقوا على امر ديني او دنيوي والصحيح هو الاول لما
سبق الى هنا لفظ القواطع وقول الشيخ حكما حال من
المراد وشرعيا صفته وليس الاشتقاق بشرط في الحال
بل الشرط هو الدلالة على الهيئة وقد وجدت والحكم هو الاثر
الثابت بالشيء واثر الاجماع الذي ثبت به هو ثبوت المراد به قطعا
ويقينا على ما هو الاصل فكان حكمه قوله ومن اهل الهوى
من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد
ما لا يوجب العلم يعني ان الاجماع اجتماع الاراء وكل واحد
من الاراء ليس بموجب للعلم فكذا اذا اجتمعت قال
شمس الائمة في اصوله اعلم ان اجماع هذه الامة موجب للعلم
قطعا كرامة لهم على الدين لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الضلالة
بمعنى معقول فاليهود والنصارى والمجوس لعنهم الله اكثر منا
عددا وقد وجد منهم الاجتماع على الضلالة ولان الاجتماع
قد يتحقق من الخلف على وجه المتابعة للاباء من غير حجة كما اخبر
الله عن الكفرة بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وقال اتخذوا
احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فعرفنا انه انما جعل
اجماع هذه الامة حجة شرعا كرامة لهم على الدين هذا مذهب
الفقهاء واكثر المتكلمين وقال النظام وقوم من الامامية
لا يكون الاجماع حجة موجبة للعلم بحال لانه ليس فيه الا
اجتماع الافراد واذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه
غير معصوم عن الخطا فكذلك اقاويلهم بعد ما اجتمعوا لان
توهم الخطا لا ينعدم بالاجتماع الا ترى ان كل واحد منهم

اجماع الامة موجب للعلم
[illegible]

لما كان انسانا قبل الاجتماع فبعد الاجتماع هو ناس وكل
واحد من القادرين حالة الانفراد لا يصير عاجزا بعد الاجتماع
وكل واحد من العميان عند الانفراد لا يصير بصيرا بالاجتماع
ولا يصير جملتهم ايضا بهذه الصفة بعد الاجتماع وهذا الكلام
ظاهر التناقض والفساد فقد يثبت بالاجتماع ما لا يكون ثابتا
عند الانفراد في المحسوسات والمشروعات فان الافراد لا
يقدرون على حمل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا على ذلك
واللقمة الواحدة من الطعام والقطرة من الماء لا تكون
مشبعة ولا مروية ثم عند الاجتماع تصير مشبعة ومروية
وهذا لان بالاجتماع حدث ما لم يكن عند الانفراد وهو الدليل
الجامع لهم على ما اتفقوا عليه وقد قررنا هذا في الخبر المتواتر
ومن انكر كون الاجماع حجة موجبة للعلم فقد ابطل اصل
الدين فان مدار اصول الدين ومرجع المسلمين الى اجماعهم
فالمنكر لذلك يسعى في هدم اصل الدين الى هنا لفظ شمس
الائمة وقال في ميزان الاصول قال عامة اهل القبلة
بان اجماع اهل كل عصر حجة وصوابه ان وجد الاجماع بالقول
في الوجوب والحرمة ونحوها فانه يوجب العلم قطعا
واما اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما
فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة
تدل عليه على ما روي ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام
كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض
وقال النظام والقاشاني من المعتزلة انه ليس بحجة قطعا
وانما هو حجة في حق العمل وقالت الامامية ان اجمعوا على ما

ليل

والحل صح

قول الامام

قول امامهم لا يكون حجة الى هنا لفظ الميزان ثم قال
وشبهة المخالف من وجوه احدها احالة الاجماع لا يتحقق
مع اختلاف الامكنة وتباعدها قولا خصوصا اجماع غير الصحابة
رضي الله عنهم والثاني ان كل واحد منهم يحتمل ان يكون
مخطئا في قوله ورأيه والاجماع هو اجتماعهم ويستحيل ان
يكون قول كل واحد منهم محتملا للخطأ ويكون قول الجميع
صوابا لان الاجماع مركب من الاحاد الا ترى انه اذا كان
كل واحد من الجماعة منهم اسود يستحيل ان لا يكون الجميع
سودا وكذا اذا كان كل واحد مصيبا يستحيل ان لا يكون
قول الكل صوابا فكذا هذا والوجه الثالث ان الاجماع لو انعقد
اما ان ينعقد عن نص او امارة ولا يجوز ان ينعقد عن نص
لانه لو كان عن نص لوجب عليهم نقله واذا نقلوه وجب
الاستغناء عن الاجماع ويكون الحجة هو النص ولا يجوز ان
ينعقد عن امارة لان الناس خلقوا على همم مختلفة واراء
فلا يجوز ان يتفقوا على رأي واحد مظنون بخلاف الاجتماع على
رأي عقلي محض لانه صدر عن علم والوجه الرابع انه
لا دليل على صحة الاجماع فان الدليل اما عقلي او سمعي والدليل
العقلي لا يمكن به اثبات كون الاجماع موجبا للعلم قطعا لان
العقل يجوز اجتماع اهل العصر على الخطأ فان الناس في زمان الفترة
كلهم على الكفر والضلال والخطأ وكذلك قالوا ان اجماع المسلمين
من الامم المتقدمة لا يكون حجة ومن قال ان اجماع هذه الامة
حجة يقول بالدلائل السمعية فمن لم يجوز اجماع هذه الامة
على الخطأ عقلا لزمه ان لا يجوز اجماع الامم المتقدمة اذ العقل

لان صح

اي قول كل واحد منهم يحتمل الغلط فلا يكون حجة قطعا

متفاوتة صح

لا تختلف ولانه يجوز ان يجتمع الامة باسرهم على قول واحد
لشبهة دعتهم اليه لكنهم ظنوها حجة فاعرضوا عن نقل تلك الشبهة
لظنهم انها حجة كما اذا اجمعوا على خبر متواتر او سماع من النبي
عليه السلام فانهم لا ينقلون الحجة لاكتفائهم بنقل الحكم عن
نقل الدليل واذا احتمل هذا كيف يكون حجة مع الاحتمال وهذا
خلاف رواية الجماعة الكثيرة الحديث عن النبي عليه السلام
لانهم رووا ما سمعوه حسا والكذب من جماعة لا يتصور
عليهم المواضعة لا يتحقق اما الاجماع المبني على الظن دون
حقيقة العلم تدخله الشبهة من جهة الهوى والطبيعة
ووسوسة الشيطان وان كان لا احتمال الدليل السمعي
في حيز الاحتمال وادنى وجوه المجاز والاضمار الى هنا لفظ
الميزان **قوله** لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل
المعقول اي لكن هذا المذهب الذي ذهب اليه بعض اهل الهوى كالنظام
والقاشاني والامامية وهو مذهب ابي بكر الاصم ايضا
خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول وبيان كل
واحد منها يجي مفصلا عقيب هذا **قوله** اما الكتاب
فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى فاوجب
هذا ان يكون سبيل المومنين حقا بيقين ذكر الشيخ اولا
ثلثة اشيا مجملا ثم فصل ذلك بقوله اما الكتاب واما المعقول
وكان القياس ان يقول واما السنة ولكن اكتفى بذكر
الحديث حيث علم منه تفصيل السنة والحجة بثلاث ايات
من الكتاب الاولى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول

الكذب صح

الذي ذهب صح

والقاشاني ل

الاية

الاية الشقاق والمشاقة العداوة ومن هذا قول الناس
فلان شق عصا المسلمين انما انه قد فارق ما اجتمعوا عليه
من اتباع امامهم وصار في شق غير شق المسلمين قال
الزجاج نوله ما تولى ندعه وما اختاره لنفسه في الدنيا
لان الله تعالى وعد بالعذاب في الاخرة وقال الزمخشري
نجعله واليا لما تولى من الضلال بان نخذله ونخلي بينه وبين
ما اختاره ذكره في سورة النساء وقوله تعالى نوله ونصله
اسكن الهاء ابو عمرو وحمزة وابو بكر واختلسها قالون ويعقوب
واشبعها الباقون وجه الاستدلال بالاية ان الله تعالى
جمع بين مشاقة الرسول عليه السلام وبين اتباع غير سبيل
المومنين في الوعيد الشديد فاذا قبح اتباع غير سبيل المومنين
بدلالة استيجاب النار وجب تجنبه ولا تجنب منه الا باتباع
سبيل المومنين لانه لا واسطة بين اتباع سبيلهم واتباع غير
سبيلهم فلزم منه ان اتباع سبيل المومنين وهو اجماعهم
حجة قطعا ولا يقال شرط استحقاق الوعيد شيئان
هما المشاقة واتباع غير سبيل المومنين وقد علم ان المشروط
لا يتوزع على اجزاء الشرط كما اذا قال لامراته ان لبست المغصوب
واكلت الحرام وشربت الخمر فانت طالق لا يقع الطلاق بوجود
بعض هذه الافعال ما لم يوجد الكل فكذا هنا يجب ان
لا يستحق الوعيد باتباع غير سبيل المومنين وحده لانا نقول
وجودهما معا ليس بشرط لاستحقاق الوعيد بل احدهما كاف
بدليل ان مشاقة الرسول عليه السلام توجب استحقاق
الوعيد وحدها بالاجماع فكذا اتباع غير سبيل المومنين

صح

قالون واسمعيل وورش رواة نافع

وحده فان قلت المنع من مشاقة الرسول عليه السلام
قيدت بتبين الهدى لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى
وما كان قيدا في المعطوف عليه كان قيدا في المعطوف
لان العطف للاشتراك فيكون المنع عن اتباع غير سبيل
المومنين مقيدا بتبين الهدى ايضا والهدى مذكور بلام
الجنس فيتناول جميع انواع الهدى ومن جملتها الاجماع فيفهم
من ذلك ان اتباع غير سبيل المومنين اذا تبين صحة الاجماع
بدليل اخر منفصل عن الاجماع فلا يصح التمسك لحجيته بمجرد
الاجماع قبل تبين صحته فايدة كما اذا قيل اذا تبين صدق
فلان فاتبعه يفهم منه اذا تبين صدقه بدليل اخر سوى
قوله فكذا هنا قلت ايش تعني بالاشتراك الاشتراك في
الحكم او في الاعراب فان قلت في الاعراب فلا نسلم ان الاشتراك
فيه لم يوجد بل وجد لان كل واحد من المعطوف والمعطوف
عليه مجزوم وان قلت في الحكم فلا نسلم ايضا انه لم يوجد
لانه وجد في الحكم وهو الجزاء بايجاب الوعيد الشديد
ويجوز عطف المطلق على المقيد ولا يلزم من كون المعطوف
عليه مقيدا بقيد موصوفا بصفة كون المعطوف مقيدا
بقيد موصوفا بتلك الصفة فمن ادعى ذلك فعليه البيان
وهذا الجواب سمح به خاطري خاصة في هذا المقام ولم
يسبقني احد فان قلت الاية مجملة فلا يصح التمسك بالمجمل
في حجية الاجماع لان السبيل حقيقته هو الموضع الذي يقع
المشي فيه وليس ذلك بمراد هنا فلا بد من صرفه الى المجاز ووجوه
المجاز كثيرة وليس حمله الى البعض اولى من حمله الى الاخر

فبقي مجملا

مطلب تقييد المعطوف عليه [illegible] المعطوف

فبقي مجملا قلت لا نسلم الاجمال لان السبيل في عرف اهل
اللغة يراد به ما يختاره المختار وقوله ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة لنفسه في القول والعمل كما في قوله
تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وقوله
ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة فاذا كان
المراد به في عرفهم امرا ظاهرا انحمل عليه وان كان مجازا فلا
يبقى الاجمال فان قلت قد قيل ان الاية نزلت في رجل
ارتد فلا تدل على حجية الاجماع قلت العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب فان قلت لفظ الغير والسبيل ليس
للجمع فلا يقتضي المنع عن كل ما كان غير الكل ما كان سبيلا
للمومنين فلا يدل على حجية الاجماع قلت لا نسلم لان
الغير لابهامه يقتضي العموم الا ترى انه لو قال من دخل غير داري
صرته يستحق الوعيد داخل دار مغايرة لداره اي دار كانت
ولفظ السبيل معرف بالاضافة الى المعرفة فصار كتعريفه
باللام فيقتضي العموم ولئن سلمنا انه خاص فنقول سبيلهم الخاص
هو الذي اتفقوا عليه باجتماعهم لا سبيل كل واحد منهم منفردا
فيما ذهب اليه هو وحده فدل على حجية الاجماع وقال
شمس الائمة السرخسي في اصوله في الاستدلال بهذه الاية
فقد جعل الله تعالى اتباع غير سبيل المومنين بمنزلة مشاقة
الرسول في استيجاب النار ثم قول الرسول موجب للعلم قطعا
فكذا ما اجتمع عليه المومنون ولا يجوز ان يقال المراد حال
اجتماع الخصلتين لان في ذكرهما دليلا على ان تاثير احدهما كتاثير
الاخر بمنزلة قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى

قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما وايد هذا قوله تعالى ولم يتخذوا
من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة ففي هذا تنصيص على
ان من اتخذ وليجة من دون المؤمنين فهو بمنزلة من اتخذ وليجة من
دون الرسول وقال تعالى وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وفيه
تنصيص على ان المرضي عند الله تعالى ما هم عليه حقيقة ومعلوم
ان الارتضاء مطلقا لا يكون بالخطأ وان كان المخطئ معذورا وانما
يكون بما هو الصواب فعرفنا ان الحق مطلقا فيما اجتمعوا عليه الى
هنا لفظ شمس الايمة قوله وقال كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب
الحقية فيما اجمعوا وهذه هي ثانية الايات التي احتج بها الشيخ
على ان الاجماع حجة قاطعة قال الزجاج في معاني القرآن
كنتم عند الله في اللوح المحفوظ خير امة وقيل كنتم مذ انتم
خير امة وقال بعضهم معنى كنتم انتم خير امة الى هنا لفظ معاني
القرآن وقال الزمخشري كان عبارة عن وجود الشيء في
زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق
ولا على انقطاع طارئ ومنه قوله وكان الله غفورا ومنه
قوله تعالى كنتم خير امة كانه قيل وجدتم خير امة وقيل
كنتم في علم الله خير امة وقيل كنتم في الامم قبلكم مذكورين
بانكم خير امة موصوفين به اخرجت اظهرت وقوله تامرون
كلام مستانف بين به كونهم خير امة كما تقول زيد كريم
يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم الى هنا لفظ الكشاف
وجه الاستدلال بالاية ان الله تعالى وصف امة محمد بنهاية الخيرية
لان خيرا بمعنى افعل التفضيل ثم فسر ذلك بالامر بالمعروف

والنهي

والنهي عن المنكر فدل على حقية اجماعهم ولو لم يكن اجماعهم
حقا وقد امروا بالمعروف ونهوا عن المنكر لصاروا آمرين
بالمنكر ناهين عن المعروف وذلك خلاف خبر الله تعالى فلا
يجوز وقال شمس الايمة السرخسي في اصوله وكلمة خير بمعنى
افعل فيدل على ان نهاية الخيرية فيما يجتمعون عليه ثم فسر ذلك
بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وانما جعلهم
خير امة بهذا والمعروف المطلق ما هو حق عند الله تعالى فاما
ما يؤدي اليه اجتهاد المجتهد فانه غير معروف مطلقا اذ المجتهد
يخطئ ويصيب ولكنه معروف في حقه على انه يلزمه العمل به ما لم
يتبين خطاؤه ففي هذا بيان ان المعروف المطلق ما يجتمعون
عليه فان قيل هذا يقتضي كون كل واحد آمرا بالمعروف
كما ذكرنا في موجب الجمع المضاف الى جماعة وبالاجماع اجتهاد
كل واحد منهم بانفراده لا يكون موجبا للعلم قطعا قلنا لا بل
المراد هنا ان جميع الامة او اكثرهم بهذه الصفة نظيره قوله
تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك واذ قتلتم نفسا فادارأتم
فيها وكان ذلك من بعضهم ويقال في بذلة الكلام بنو
هاشم حلماء واهل الكوفة فقهاء وانما يراد بعضهم فتبين بهذا التحقيق
ان المراد بيان ان الاكثر من هذه الامة اذا اجتمعوا على شيء
فهو المعروف مطلقا وانهم اذا اختلفوا في شيء فالمعروف
لا يعدو اقاويلهم الى هنا لفظ شمس الايمة وقال الامام ابو منصور
الماتريدي المعروف والمنكر يتوجه الى ثلثة اوجه يحتمل
المعروف في العقول اي الذي يستحسنه العقول والمنكر
هو الذي تقبحه العقول وتنكره ويحتمل ان المعروف هو الذي

النهاية في الخيرية وذلك دليل ظاهر على صح

عرف بالآيات والبراهين انه حسن والمنكر ما عرف بالحجج انه قبيح ويحتمل ان المعروف هو الذي صح

جرى على السن الرسل انه حسن والمنكر هو الذي انكروه ونهوا
عنه كذا في شرح التاويلات وتخرج معنى الاية على الوجوه الثلثة
قوله وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهدا على الناس والوسط العدل وذلك يضاد الجور والشهادة
على الناس تقتضي الاصابة والخشية اذا كانت شهادة جامعة للدنيا
والاخرة وهذه ثالثة الايات احتج بها الشيخ على ان الاجماع
حجة قاطعة وقال الزجاج في معاني القران وفي قوله
امة وسطا قولان قال بعضهم وسطا عدلا وقال بعضهم
خيارا واللفظان مختلفان والمعنى واحد لان العدل خيار
والخيار عدل وقيل في صفة النبي عليه السلام انه من
اوسط قومه اي من خيارهم والعرب تصف فاضل النسب
بانه من اوسط قومه وهذا تعرف حقيقته اهل اللغة لان
العرب تستعمل التمثيل كثيرا فتمثل القبيلة بالوادي والقاع
وما اشبهه فخير الوادي وسطه فيقال هذا من وسط
قومه ومن وسط الوادي وسرار الوادي وسر
الوادي ومعناه كله من خير موضع فيه وكذلك النبي
عليه السلام من خير مكان في نسب العرب وكذلك
جعلت امته وسطا اي خيارا الى هنا لفظ معاني القران
وقال القتبي في تفسيره قوله تعالى امة وسطا اي عدلا
خيارا ومنه قوله قال اوسطهم اي خيرهم واعدلهم قال الشاعر
هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم
ومنه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم هو اوسط قريش حسبا
واصل هذا ان خير الاشيا اوساطها وان الغلو والتقصير

وسرارة الوادي صح

مذمومان الى هنا لفظ كتاب القتبي وقال الزمخشري وقيل
للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاعوار صح
والاوساط محمية محوطة ومنه قول الطائي
كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت بها الحوادث حتى اصبحت طرفا
وقال الزمخشري ايضا في قوله تعالى لتكونوا شهدا على الناس
روي ان الامم يوم القيامة يجحدون تبليغ الانبيا فيطالب
الله الانبيا بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بامة محمد
عليه السلام فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم
فيقولون علمنا ذلك باخبار الله عز وجل في كتابه الناطق
على نبيه الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه فيسال عن حال
امته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله تعالى فكيف
اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هولا شهيدا
وقال في الجمهرة يقال فلان من واسطة قومه اي من اعيانهم
اخذ من واسطة القلادة لانه يجعل فيها انفس خرزها والو
من الناس الخير منهم وفسر في التنزيل قال اوسطهم اي
خيرهم كذا في الجمهرة ووجه الاستدلال بالاية من وجهين
احدهما من قوله تعالى امة وسطا والثاني قوله تعالى
شهدا على الناس اما الاول فلان الله تعالى وصف هذه
الامة بالعدالة وقول اهل العدالة حجة فكان اجماعهم حجة
لانهم عدول واما الثاني فلان الله تعالى اثبت شهادتهم
على الناس فلو لم تثبت قولهم حجة لم تثبت شهادتهم عليهم
لان شهادتهم قولهم ومعنى قول الشيخ اذا كانت شهادة
جامعة للدنيا والاخرة ان شهادتهم مقبولة في الدنيا والاخرة

سيط

جميعًا فيدل على الاصابة والحقية في شهادتهم وقال صاحب
التقويم في قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط
في اللغة من يرتضى بقوله وقال تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم
اي ارضاهم قولا ومطلق الارتضا في اصابة الحق عند الله تعالى
لان المخطئ ربما يعذر بسبب عجزه ويوجر على قدر طلبه للحق
بطريقه لا ان يكون الخطاء بعينه مرضيا عند الله وقال
تعالى لتكونوا شهدا على الناس والشاهد اسم لمن ينطق
عن علم ولمن قوله حجة فدل النص على انهم علما على الناس
من الاحكام وان اقوالهم حجة على الناس في حق الله تعالى والله
تعالى عالم بحقائق الامور فلا تثبت الحجة حجة في حقه على حكمه
الاما اوجب العلم قطعا بخلاف حجج العباد لانا لا نقف على
حقوقنا الا من طريق الظاهر فكانت حججنا ثابتة على وفاق
حقوقنا وكذلك خبر الله تعالى عن علمهم لا يقع الا حقيقة الا
ترى ان الله تعالى شبه شهادتنا على الناس بشهادة الرسول
علينا فقال ويكون الرسول عليكم شهيدا وشهادة الرسول
موجبة علما فكذلك شهادتنا الى هنا لفظ التقويم وجملة البيان
ما قال ابو بكر الجصاص الرازي في اصول فقهه هذه الاية دالة
على حجة الاجماع من وجهين احدهما قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا والوسط العدل في اللغة قال الشاعر
هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا طرقت احدى الليالي بمعظم
يعني هم عدول فلما وصف جل ذكره الامة بالعدالة اقتضى
ذلك قبول قولها وصحة مذهبها والوجه الثاني قوله عز
وجل لتكونوا شهدا على الناس ويكون الرسول عليكم

الخطاء في الاصل
مردود ومنهي
عنه الا ان

شهيدا فجعلهم شهدا على من بعدهم كما جعل الرسول
شهيدا عليهم ولا يستحقون هذه الصفة الا وقولهم حجة
وشهادتهم مقبولة كما انه لما وصف الرسول بانه شهيد عليهم
بقوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا افاد به ان
قوله عليه السلام حجة عليهم وشهادته صحيحة ونظير هذا
المعنى ايضا مذكور في قوله تعالى هو سماكم المسلمين من قبل
وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهدا على
الناس فثبت انها اذا قالت قولا في الشريعة لزم من
بعدها ولم يجز لاحد مخالفتها فان قال قايل فواجب على
هذا ان تحكم لجميع الامة بالعدالة حتى لا يكون فيها من
ليس بعدل بظاهر الاية وتجعل قول كل واحد منهم حجة قيل
له لا يجب ذلك لان الله تعالى لم يحكم لكل واحد من الامة
بالعدالة في عينه انما حكم بها لجماعة الامة وافاد ان جماعتها
تشتمل على جماعة لا تقول الا الحق فيكون قولهم حجة على
من بعدهم وجوز هذا الاطلاق وان لم يرد وصف كل
واحد منهم على حياله بالعدالة كقوله عز وجل واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ومعناه ان قوما منكم
قالوه وكما قال تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها ومعناه
انه قتلها بعضكم فكذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
معناه جعلنا منكم وهو مشهور في العادة كقول القائل بنو هاشم
حلماء واهل الكوفة فقهاء والعرب تقري الضيف وتحمي الذمار
وتمنع الجار وما جرى مجرى ذلك فالمراد ان فيهم من هذه
صفته فاذا ثبت بهذه الاية ان جملة الامة تشتمل على عدول

شهدا على من بعدهم اذ لم يجز ان يكون المراد ان جميعهم كذلك ثبت
ان اجماعها حجة لا سيما وقد اخبر انهم شهدا على الناس ولا يجوز
ان يجعلهم الله شهدا على من بعدهم ثم اذا شهدوا لم يصح شهادتهم
واذا قالوا لم يقبل قولهم كما انه لما جعل الرسول شهيدا عليهم
تضمن ذلك اخبارا بصحة شهادته عليهم ولزومهم قبول قوله فان
قال قايل فان الرسول عليه السلام لم يكن قوله شهادة
صحيحة لازمة للامة بنفس القول دون المعجزات الدالة
على صدقه على يده فكذلك الامة لا ينبغي ان يكون قولها حجة
وحقا وصدقا الا بقيام الدلالة انها لا تقول الا الحق من
غير جهة وصفها بالشهادة قيل له الذى اقام الدليل
على صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وايده بالمعجزات هو الذي
حكم للامة بالعدالة وصحة الشهادة فلم تخل الامة من ان
يكون قولها قد صار حقا وصدقا بدليل غير قولها وهو حكم الله عز وجل
لها بذلك وشهادته لها به ولو قد جاز على الامة باسرها الخروج
عن صفة العدالة وصارت كفارا او فساقا لخرجت من ان تكون
عدولا وشهدا على الناس وذلك خلاف ما اخبر الله تعالى به
من حكمها وصفتها فثبت انها لا تخلو من ان يكون فيها عدول
لا يقولون الا حقا وان لم يكونوا قوما نعرفهم باعيانهم
فان قال قايل ليس في ايجاب قبول شهادتها دلالة على
حقيقة صدقها لان الشاهدين من تقبل شهادتهما على
ظاهر عدالتهما من غير ان يقطع على غيبهما فكذلك الامة ليس
في لزوم قبول شهادتها حكم بصدقها ولا القطع على غيبها
قيل له لا يجب ذلك لان الله تعالى لم ينص لنا على وجوب

قبول شهادة شاهدين باعيانهما ولم يحكم لهما بالعدالة وانما امرنا
في الجملة بقبول شهادة عدول عندنا ومن في غالب ظننا انهم عدول
والظن قد يخطي ويصيب فلذلك لم يجز لنا القطع على غيبهما ولو كان
الله تعالى شهد للشاهدين باعيانهما بالعدالة وصحة الشهادة
لقطعنا على غيبهما وحكمنا بصدقهما واما الامة فقد حكم الله تعالى
بالعدالة وصحة الشهادة على من بعدها على معنى انها تشتمل من
هذه صفته فمتى وجدناها مجتمعة على شي حكمنا بانه حكم الله تعالى
لان العدول الذين حكم الله تعالى بصحة شهادتهم قد قالت ذلك
وقولها صدق فان قيل لم انكرت ان يكون الله تعالى انما جعل
الامة شهدا في الاخرة لا في الدنيا حتى يكونوا عدولا فيكونون عدولا
في الاخرة وقت الشهادة ولا دلالة في الاية على انهم عدول في الدنيا
قيل له ان الله سبحانه وتعالى قد مدحهم واثنى عليهم بذلك في
الدنيا فلولا انهم مستحقون لهذه الصفة في الدنيا ما جاز ان
يوصفوا بها في الاخرة لان من لا يستحق في الدنيا صفة مدح وصواب
فغير جايز ان يستحقها في الاخرة وايضا لما جعل الامة في
كونها شهدا على الناس كالنبي صلى الله عليه وكونه شهيدا عليهم ثم كان
النبي عليه السلام مستحقا لقبول الشهادة في الدنيا وجب ان
يكون كذلك حكم الامة فيما استحقوه من هذه الصفة ولو جاز
ان يقال ان الامة شهدا في الاخرة وليست شهدا في الدنيا لجاز
ان يقال مثله في الرسول عليه السلام اذ كان الله عز وجل لم يفرق
بين شهادتهما وايضا فلما لم يخصص وصفها بذلك حالا دون حال
اقتضى عموم الاية اقتضاها هذه الصفة لها في ساير الاحوال فان
قيل قوله تعالى لتكونوا شهدا على الناس كقوله تعالى وما خلقت

الجن والانس الا ليعبدون وفيهم من عبد وفيهم من لم يعبد
فكذلك جاز من الامة تضييع الشهادة كما جاز من بعض من خلق
للعبادة تركها وقيل لو جاز ان يقال هذا في الامة لجاز في الرسول
عليه السلام مثله فلما كان وصف الرسول عليه السلام بذلك
قد اقتضى قبول شهادته ولزوم قوله كانت الامة مثله ولما لم يجز
ان يقال ذلك في الرسول عليه السلام لم يجز في الامة مثله
وفارق العبادة ما ذكرت من الوصف بالشهادة وايضا لما
وصف الامة بالعدالة بقوله تعالى جعلناكم امة وسطا فجعلهم
شهدا بعد وصفه اياهم بالعدالة فقد افاد هذا الوصف لهم قبول
الشهادة لانه حكم لهم بذلك وليس يجوز ان يحكم لهم بالعدالة وقبول
الشهادة وهم غير مستحقين لذلك هو كقوله عز وجل وجعلناهم
ايمة يهدون بامرنا لما صبروا ويعني انهم كذلك هذه صفتهم وليس
كذلك قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
لانه اخبار عن ارادته خلقهم لعبادته لا على وجه وقوع الحكم لهم
بالعبادة وايضا فانه عز وجل لم يستشهدهم على الناس الا وقولهم
مقبول وشهادتهم جايزة لانه لا يجوز ان يستشهد من لا يجوز
شهادته لانه عبث والله تعالى يتعالى عنه واما قوله عز وجل
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانه اخبار انه كان
مريدا لخلقه اياهم ان يعبدوه ليستحقوا بها الثواب الجزيل
وقد وجد ذلك منه وان تركوها هم وايضا لما خلق الجن والانس
لعبادته لم يخلوا من ان يكون فيهم من عبده وجاز هذا من
امر الامة ان يكون فيهم عدول لجوز شهادتهم الى هنا لفظ
لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله واحتج صاحب الميزان بايات

اخر سوى الايات التي احتج بها الشيخ منها قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الزم طاعة اولي الامر واوجب
قبول قولهم والاتباع لرايهم والانقياد لحكمهم ولا اجماع بدون راي
اولي الامر اذا كانوا من اهل الاجماع فيجب القول بكون الاجماع
واجبا للعمل لا محالة ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه
الى الله والرسول اي الى كتاب الله وسنة الرسول فالله تعالى
امرنا بالرد اليهما عند التنازع لارتفاع التنازع الاتفاق والاجماع
معنى وفايدة ومنها قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى
اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فالله تعالى اخبر
ان العلم يحصل بالاستنباط للمستنبطين والاستنباط هو الاستخرا
بطريق الراي والاجتهاد وفي اجماع الامة يدخل المستنبطون بلا
خلاف بين الامة فلو لم نشهد بالعلم في الاجماع وفيهم المستنبطون
الذين شهد الله تعالى لهم بالعلم فيما استنبطوا يكون خلفا في
خبر الله تعالى فيجب القول بكون الاجماع موجبا للعلم حتى لا يكون
خلفا في خبر الله تعالى وجل عن ذلك ومنها قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
رضي الله عنهم ورضوا عنه فالله تعالى وصف التابعين للصحابة
بالاحسان وسماهم باسم المدح وجعلهم اهلا لرضوانه لولا انهم
اصابوا الحق في اتباع الصحابة وان الصحابة كانوا على الحق لما
وصفهم بذلك فدل ان خروج الصحابة والتابعين جملة عن الحق
والصواب باطل ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا
الله وكونوا مع الصادقين فالله تعالى امرنا بالكون مع الصادقين
وهو عبارة عن متابعتهم في افعالهم والمراد منه جملتهم اذ لا يتصور

ووجود الاتفاق والاجماع بينهم لولا ان العمل بالاجماع واجب وان حكمه حكم الكتاب والسنة لم يكن للامر بالرد اليهما عند التنازع لارتفاع التنازع وحصول صح

الكذب من كل واحد منهم عند الانفراد فهذا دليل على
وجود الصدق عند الاجتماع قطعا الى هنا ما ذكره صاحب الميزان
قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرايع
جميعا هذا استدلال بالسنة على حجية الاجماع وهذا وان
كان خبر الواحد لكن في معنى المتواتر لان اخبار الآحاد المتفرقة
وهذا المعنى كلها تدل على ما قلنا فصار كالخبر عن شجاعة علي
وسخاوة حاتم ومعنى قوله وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة
ان قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة عام لان اللام
في الضلالة للجنس لعدم العهد فاقتضى عموم نفي الضلالة سوا
كانت الضلالة في الايمان بالكفر او في الشرايع وقد روي
الضلالة بالتنكير وفيه عموم ايضا لوقوع النكرة في موضع النفي
وفي هذا الكلام جواب عما يقال المراد من الضلالة هو ضلالة
الكفر فاجاب الشيخ بان النص عام فلا يجوز تخصيصه ما لم يقم
دليل التخصيص وقال الغزالي هذا الحديث من حيث اللفظ
اقوى وادل على المقصود لكن ليس بمتواتر كالكتاب والكتاب
متواتر ثم اعلم انا نذكر الاحاديث المتفرقة التي تدل على
هذا المعنى قال الترمذي في ابواب الفتن من جامعه حدثنا
ابن منيع قال حدثنا النضر بن اسمعيل ابو المغيرة عن محمد ابن
سوقة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال خطبنا عمر بالجابية
فقال يا ايها الناس اني قمت فيكم كمقام رسول الله صلى الله عليه
فينا فقال اوصيكم باصحابي ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب
حتى يحلف الرجل ولا يستحلف ويشهد الشاهد ولا يستشهد

الا لا يخلون رجل بامراة الا كان ثالثهما الشيطان عليكم بالجماعة
واياكم والفرقة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين
ابعد من اراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة من سرته حسنته وساءته
سيئته فذلكم المؤمن قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح
غريب من هذا الوجه وقد رواه ابن المبارك عن محمد بن سوقة وقد
روي هذا الحديث من غير وجه عن عمر رضي الله عنه عن النبي عليه
السلام وقال الترمذي ايضا حدثنا يحيى بن موسى قال حدثنا
عبد الرزاق قال اخبرنا ابراهيم ابن ميمون عن ابن طاوس عن
ابيه عن عبد الله ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يد الله مع الجماعة قال الترمذي هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث
ابن عباس الا من هذا الوجه ثم قال الترمذي حدثنا ابو بكر
بن نافع البصري قال حدثنا المعتمر بن سليمان عن عبد الله بن
دينار عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله لا
يجمع امتي او قال امة محمد على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن
شذ شذ الى النار قال ابو عيسى هذا حديث غريب من هذا الوجه
وسليمان المديني هو عندي سليمان بن سفيان الى هنا لفظ الترمذي
وروى صاحب السنن في كتاب الفتن والملاحم باسناده الى شريح
عن ابي مالك الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه ان الله
اجاركم من ثلاث خلال ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا وان
لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة وقال
البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة من صحيحه
حدثنا عبيد الله ابن موسى عن اسمعيل عن قيس عن المغيرة بن شعبة
عن النبي صلى الله عليه قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين حتى ياتيهم

ته

قال حدثنا سليمان
المديني صح

ابو مالك اسمه عمرو
ويقال عبيد ويقال
كعب بن مالك
له صحبة ذكره
مسلم في الكنى

امر الله وهم ظاهرون وقال البخاري ايضا حدثنا اسمعيل عن
ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال اخبرني حميد قال سمعت
معويه بن ابي سفيان يقول من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين
فانما انا قاسم ويعطي الله ولن يزال امر هذه الامة مستقيما حتى
تقوم الساعة او حتى ياتي امر الله وقال البخاري في كتاب العلم
حدثنا سعيد بن عفير قال حدثنا ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب
قال حميد بن عبد الرحمن سمعت معاويه رضي الله عنه خطيبا
يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول من يرد الله به خيرا
يفقهه في الدين وانما انا قاسم والله يعطي ولن تزال هذه الامة
قايمة على امر الله لا يضرهم من خالفهم حتى ياتي امر الله وقال
مسلم في كتاب الامارة والجماعة من صحيحه حدثنا محمد بن مثنى
قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن
جابر قال حدثنا بسر ابن عبيد الله الحضرمي انه سمع ابا ادريس
الخولاني يقول سمعت حذيفة بن اليمان يقول كان الناس
يسئلون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت اسأله
عن الشر مخافة ان يدركني فقلت يا رسول الله انا كنا في جاهلية
وشر فجانا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير شر قال نعم فقلت
هل بعد ذلك الشر من خير قال نعم وفيه دخن قال قلت
وما دخنه قال قوم يستنون بغير سنتي ويهدون بغير
هديي تعرف منهم وتنكر فقلت هل بعد ذلك الخير من شر قال
نعم دعاة على ابواب جهنم من اجابهم اليها قذفوه فيها فقلت
يا رسول الله صفهم لنا قال نعم قوم من جلدتنا ويتكلمون بالسنتنا
قلت يا رسول الله فما ترى ان ادركني ذلك قال تلزم جماعة المسلمين

يخطب قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم صح

ابن صح

واما مهم

واما مهم فقلت فان لم يكن لهم جماعة ولا امام قال فاعتزل تلك
الفرق كلها ولو ان تعض على اصل شجرة حتى يدركك الموت وانت
على ذلك وقال مسلم ايضا حدثنا شيبان بن فروخ قال حدثنا
جرير قال حدثنا غيلان بن جرير عن قيس بن رباح عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من خرج من الطاعة وفارق
الجماعة فمات مات ميتة جاهلية وقال مسلم ايضا حدثنا حسن
بن الربيع قال حدثنا حماد بن زيد عن الجعد ابي عثمان عن ابي
رجاء عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من راى من اميره شيئا يكرهه فليصبر فانه من فارق الجماعة شبرا
فمات فميتة جاهلية وقال مسلم ايضا حدثني ابو بكر بن نافع ومحمد
بن بشار قالا حدثنا غندر قال حدثنا شعبه عن زياد بن علاقة
قال سمعت عرفجة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول انه سيكون هنات وهنات فمن اراد ان يفرق امر هذه
الامة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان وقال مسلم
ايضا وحدثني عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا يونس بن ابي يعفور
عن ابيه عن عرفجة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول من
اتاكم وامركم جميع على رجل واحد يريد ان يشق عصاكم
او يفرق جماعتكم فاقتلوه وقال ابو داود في كتاب السنة من
كتاب معالم السنن حدثنا احمد بن حنبل ومحمد بن يحيى بن فارس
قالا حدثنا ابو المغيرة قال حدثنا صفوان ح وحدثنا عمرو بن
عثمان قال حدثنا بقية قال حدثني صفوان قال حدثني ازهر
بن عبد الله الحرازي قال احمد عن ابي عامر الهوزني عن
معاوية بن ابي سفيان انه قام فقال الا ان رسول الله صلى الله

عليه وسلم

قام فينا فقال الا ان من قبلكم من اهل الكتاب افترقوا على
اثنتين وسبعين ملة وان هذه الامة ستفترق على ثلاث
وسبعين ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة
وقال الترمذي في باب ما جاء في افتراق هذه الامة من جامعه
حدثنا محمود بن غيلان قال حدثنا ابو داود الحفري عن سفيان
عن عبد الرحمن بن زياد بن انعم الافريقي عن عبد الله بن يزيد عن
عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لياتين على
امتي ما اتى على بني اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى ان كان منهم
من اتى امه علانية لكان في امتي من يصنع ذلك وان بني اسرائيل
تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفترق امتي على ثلاث وسبعين
ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا
عليه واصحابي قال هذا حديث مفسر غريب لا نعرفه مثل هذا
الا من هذا الوجه الى هنا لفظ الترمذي ثم اعلم اني انما ذكرت
هذه الاحاديث باسانيدها وبيان مواضعها لان بعض الشارحين
ذكر في شرح هذا الكتاب ما ذكره الغزالي في مستصفاه
بعينه من غير اسناد منقطعا بلا خبرة ولا تحقيق فذكرت
الاسناد والمواضع ليزول الشك والارتياب واورد ابو بكر الرازي
في هذا المقام في اصول فقهه سؤالا وجوابا فقال فان قال قائل لما
جاز على كل واحد من الامة الخطا في اعتقاده ومذهبه لم
يكن اجتماعهم مانعا من جواز ذلك عليهم كما ان كل واحد منهم
اذا كان اسود فجميعهم سود واذا كان كل واحد منهم انسانا فجميعهم
ناس وكذلك اذا جاز على كل واحد منهم الضلال فكذلك جاز على
جميعهم ولو جاز ان تجمع بين من يجوز عليه الخطا وبين من يجوز

عبد

عليه

عليه الخطا فيجي منهم من لا يجوز عليه الخطا لجاز ان تجمع بين
قادر وقادر فيصير اثن عاجزين وان تجمع بين بصير وبصير فيصيران
اعميين قيل له هذه القاعدة خطا لا يوافقك الخصم لانه يقول
لك اني انما اجوز الخطا على كل واحد من الامة في حال لا تطابقه الباقون
على الخطا فاما مع مطابقة الاخرين فاني لا اجوز على كل واحد
منهم الخطا على هذا الوجه فيصير الكلام بينكما في اقامة الدليل
على امتناع جواز ذلك ويسقط هذا السؤال وعلى ان هذه القا
عدة
منتقضة لانها توجب ان حجرا لا يرفعه كل واحد من عشرة رجال
انهم اذا اجتمعوا ان لا يجوز منهم دفعه وان كان كل لقمة من
خبز اذا كانت بانفرادها لا تشبع يجب ان لا تشبع وان اكل
عشرة ارطال وان كل جرعة من الما اذا لم تروه يجب ان لا تروي
عشرة ارطال وهذا فاسد وان كان القايل ممن يقول
بالتواتر لزمه ان لا يثبت للتواتر حكما لان كل واحد من
المخبرين اذا كان خبره لا يوجب العلم فواجب ان يكون اجتماعهم
غير موجب للعلم وايضا فانا لم نثبت حجة الاجماع من جهة
العقل وقد قدمنا انه لم يكن يمتنع في العقل قبل مجي السمع جواز
اجتماع الامة على خطا الا ان السمع منع منه فان قال قائل
قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقوم الساعة
الا على شرار الخلق وفي بعض الاخبار لا تقوم الساعة حتى لا
يبقى على ظهر الارض احد يقول الله وهذا يدل على جواز اجتماع
الامة على الضلال ورجوعها عن الاسلام قيل له اما قوله
لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق فان معناه ان الاشرار تكثر
فيهم فجاز اطلاق اللفظ عليهم لان الغالب الاشرار وان كان

فيهم صالحون وايضا فانه اذا جاء اشراط الساعة زال
التكليف وقبض الله المومنين في تلك الحال قبل قيام الساعة
ثم تقوم صيحة الساعة وليس في الناس مومنون فيجوز ان يكون هو
المراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى لا يبقى على
الارض من يقول الله الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله **قوله**
وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي الله عنه ليصلي بالناس
فقالت عائشة انه رجل رقيق فمر عمر ليصلي بالناس فقال النبي
عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون وجه الاستدلال
بالحديث انه عليه السلام جعل اباء المسلمين كاباء الله عز وجل
فلو ابى الله تعالى امامة عمر لا يجوز امامته فكذا لا يجوز امامته
اذا ابى المسلمون ولكن الاستدلال بالحديث انما يصح اذا ثبت
قوله ابى الله والمسلمون وفي صحته نظر ومعنى قوله رقيق اي
رقيق القلب لا يستطيع ان يقوم مقامك من البكاء اذا راى
مكانك خاليا عنك قال البخاري في كتاب الصلاة من
الصحيح حدثني اسحق بن نصر قال حدثنا حسين عن زائدة عن عبد
الملك بن عمير قال حدثني ابو بردة عن ابي موسى قال مرض
النبي صلى الله عليه فاشتد مرضه فقال مروا ابا بكر فليصل
بالناس قالت عائشة انه رجل رقيق اذا قام مقامك لم يستطع
ان يصلي بالناس قال مروا ابا بكر فليصل بالناس فعادت
فقال مري ابا بكر فليصل بالناس فانكن صواحب يوسف فاتاه
الرسول فصلى بالناس في حيوة النبي عليه وقال البخاري
ايضا حدثنا عبد الله ابن يوسف قال اخبرنا مالك عن هشام
بن عروة عن ابيه عن عائشة ام المومنين انها قالت ان

رسول الله صلى الله عليه قال في مرضه مروا ابا بكر فليصل
بالناس قالت عائشة قلت ان ابا بكر اذا قام مقامك لم يسمع
الناس من البكاء فمر عمر فليصل بالناس قالت عائشة فقلت لحفصة
قولي له ان ابا بكر اذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء
فمر عمر فليصل بالناس ففعلت حفصة فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم انكن لانتن صواحب يوسف مروا ابا بكر
فليصل بالناس فقالت حفصة لعائشة ما كنت لاصيب
منك خيرا وهذا الحديث ذكره الترمذي ايضا في جامعه
من غير زيادة وقال حدثنا اسحق بن موسى الانصاري
قال حدثنا معن قال حدثنا مالك عن هشام بن عروة عن
ابيه عن عائشة الى اخر الحديث ثم قال هذا حديث صحيح
وفي الباب عن عبد الله بن مسعود وابي موسى وابن عباس
وسالم بن عبيد وعبد الله بن زمعة **قوله** وسئل
عليه السلام عن الخميرة يتعاطاها الجيران فقال ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وهذا استدلال
اخر بالسنة على ان الاجماع حجة قاطعة لانه عليه السلام
جعل ما راوه حسنا والخطا لا يكون حسنا وانما الصواب
هو الحسن والصواب هو الحجة لا غير فكان اجماعهم حجة يقال
عطوت الشيء تناولته باليد والمعاطاة المناولة وفي المثل عاط
بغير انواط اي يتناول ما لا مطمع فيه ولا متناول وتعاطاه
تناوله كذا في الصحاح وقال شمس الايمة السرخسي
في اصوله فاما السنة فقد جاءت مستفيضة مشهورة في ذلك
فمنها حديث عمر ان رسول الله صلى الله عليه قال من سره

بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من
الاثنين ابعد ومنها حديث معاذ رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم اخلاص العمل
لله تعالى ومناصحة ولاة الامر ولزوم جماعة المسلمين ومنها قوله
عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وقال عليه
السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من
عنقه وقال عليه السلام ان الله لا يجمع امتي على الضلالة ولما
سئل عليه السلام عن الخمرة التي يتعاطاها الناس قال ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله
قبيح والاثار في هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر لان كل واحد منهم
اذا روى حديثا في هذا الباب سمعه في جمع ولم ينكر عليه احد من ذلك
الجمع فذلك بمنزلة المتواتر كالانسان اذا راى القافلة بعد انصرافها
من مكة وسمع من كل فريق واحدا يقول قد حججنا فانه يثبت له
علم اليقين بانهم حجوا في تلك السنة الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله
وقال الزمخشري في فائقه وروي لا يغل بالضم ولا يغل بالتخفيف
يقال غل صدره يغل غلا والغل الحقد الكامن في الصدر والاغلال
الخيانة والوغول الدخول في الشر والمعنى ان هذه الخصال يستصلح
بها القلوب فمن تمسك بها طهر قلبه من الدغل والفساد الى هنا
لفظ الفائق قوله واما المعقول فلان رسولنا عليه السلام
خاتم النبيين وشريعته باقية الى اخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان
تقوم الساعة قال النبي عليه السلام لا تزال طائفة من امتي ظاهرين
حتى تقوم الساعة وقال حتى يقاتل اخر عصابة من امتي الدجال
وانما المراد بالامة من لا يتمسك بالهوى والبدعة ولو جاز الخطاء

على جماعتهم

على جماعتهم وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات على الحق فوجب القول
بان اجماعهم صواب بيقين كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وهذا
حكم متعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جائز مثل القاضي يقضي في المجتهد
برايه فيصير لازما لا يرد عليه نقض وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة
للقضاء الذي هو من اسباب الدين اي واما الدليل المعقول على كون
الاجماع حجة قاطعة فلان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين بالنص
وهو قوله تعالى وخاتم النبيين وشريعته باقية الى قيام الساعة وامته
ثابتة على الحق ابدا بالحديث المذكور ثم لو حدثت حادثة وقد انقطع الوحي
ولم يوجد حكم الحادثة في الكتاب والسنة واجمعوا على حكمها ولم يكن
اجماعهم حجة يلزم الخلف في خبر الرسول عليه السلام فلا يجوز ذلك
فوجب القول بان اجماعهم صواب بيقين حجة موجبة للعلم صيانة
للدين الى قيام الساعة كرامة لهذه الامة وذلك جائز اعني كون الاجماع
صوابا بيقين امرا جائزا حسا وشرعا وان لم يثبت الصواب بيقين قبل
الاجماع لان عند اجتماع الافراد يثبت حكم لم يكن قبل اجتماعها كواحد
عاجز عن حمل حجر ثقيل يحمله مع الجماعة والسراج الواحد لا يكون
ضوءه وحده كضوء الاسرجة المجتمعة وكذلك في الشرع يثبت عند الاجتماع
ما لم يثبت قبله الا ترى ان الحكم الثابت بالاجتهاد يحتمل النقض ثم اذا
انضم قضاء القاضي بالمجتهد فيه اي بالاجتهاد لا يحتمل النقض وبيان هذا
فيما قاله شمس الائمة السرخسي رحمه الله بقوله وشيء من المعقول
يشهد به اي يشهد بما قلنا وهو ان الاجماع موجب للعلم قطعا فان الله تعالى
جعل الرسول خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته الى يوم القيامة وانه
لا نبي بعده والى ذلك اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله لا يزال
طايفة من امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من ناواهم فلا بد من ان

ان صح

ان صح

يكون شريعته ظاهرا في الناس الى قيام الساعة وقد انقطع الوحي
بوفاته عليه السلام فعرفنا ضرورة ان طريق بقا شريعته عصمة
الله تعالى امته من ان يجتمعوا على الضلالة فان الاجماع على الضلالة
رفع الشريعة وذلك يضاد الموعود من البقا واذا ثبت عصمة
جميع الامة من الاجتماع على الضلالة صار ما اجمعوا عليه
المسموع من رسول الله عليه السلام وذلك موجب للعلم قطعا فهذا
مثله وهذا معنى ما قلنا ان عند الاجتماع تحدث ما لم يكن ثابتا بالافراد
وهو نظير القاضي نفذ قضا باجتهاده فانه يلزم ذلك على وجه لا يحتمل
النقض وان كان ذلك فوق الاجتهاد وكان ذلك لصيانة القضا
الذي هو من اسباب الدين فلان يثبت هنا ما ادعينا صيانة لاصل
الدين كان اولى الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال في
الفصل الثاني من فصول الاستروشني ذكر في النوازل روى محمد
بن الحسن ان كل شي اختلف فيه الفقها فقضى القاضي فيه كان قضاؤه
جايزا ولم يكن لقاض آخر ان يبطله ولم يذكر فيه الخلاف قال
الفقيه وبه نأخذ والقضا في المجتهدات مرتبانه مستوفى في كتاب
ادب القاضي في غاية البيان **قوله** ولا ينكر في المحسوس
والمشروع ان تحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم به الافراد وهذا
جواب عن قول من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد
منهم اعتمد ما لا يوجب العلم فقال هذا منقوض بالحس والشرع
لان لهيئة الاجتماع خاصية غير خاصية الافراد كالسكنجبين
وهو عبارة عن مجموع الخل والعسل وكل واحد منهما لا يدفع الصفرا
بانفراده لان العسل يورث الصفرا والخل يهيجها فاذا اجتمعا
قمعا الصفرا وله نظير كثير في الحس كما في حمل الحجر الثقيل وطاقات

معناه ان القضا لا يحتمل النقض وان كان الاجتهاد يحتمله ح

الحبل

الحبل وكذلك في الشرع فان القاضي لا يحكم بشهادة الواحد فاذا
انظم اليه الآخر حكم وقليل النجاسة لا يمنع جواز الصلاة وكثيرها يمنع
والزكوة تجب في النصاب دون ما دونه وما دون العشرة لا يصلح
مهرا والحدث والعشرة تصلح فعلم انه لا معنى لكلام الخصم لانه مدفوع
ممنوع بما قلنا ولا يمكنهم الانكار وقال في الميزان ثبت بالدليل
القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبيا وشريعته دايمة الى قيام الساعة
فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت
الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا
في الخطا او متى اختلفوا في ذلك وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت
شريعته في بعض الاشيا فلا يكون شريعته كلها دايمة قايمة فيودي
الى الخلف في خبر الله تعالى عن ذلك فوجب القول ضرورة بكون الاجماع
حجة قطعية فتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يودي الى المحال ثم
قال في الميزان وقولهم انه يحتمل ان يكون كل واحد منهم مخطيا
فنقول ايش تعنون بهذا ان عنيتم ان كل واحد من اهل الاجماع
لو جاز ان يكون قوله خطا لو انفرد بذلك فهذا مسلم وان عنيتم ان قول
كل واحد منهم محتمل للخطا اذا اجتمعوا فهذا ممنوع فانه ليس بمحال
ان يكون قول الواحد الفرد محتملا للخطا وقول الواحد مع الجماعة
لا يكون محتملا لان الاحتمال انما نشا لا لكونه واحدا بل لكونه منفردا
ويبطل وصف الانفراد بالاجماع **قوله** فصار الاجماع كآية من
الكتاب او حديث متواتر في وجوب العمل والعلم به فيكفر جاحده في
الاصل هذا يتعلق بما ذكر من قوله في اول الباب حكمه في الاصل
ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين يعني لما كان حكم الاجماع
في اصل الوضع ان يوجب العلم والعمل كان حكمه حكم الآية من الكتاب

الانبيا وشريعته ل

او الحديث المتواتر فيكفر جاحد الاجماع كجاحدهما ومعنى الاصل والاحتراز به
مر بيانه في اول الباب وقوله فيكفر جاحده في الاصل اى يكفر جاحد حكم
الاجماع في اصل الوضع بان يكون حكما اجمع عليه الصحابة لا جاحد حكم
كل اجماع كما اذا نص البعض على حكم وسكت الباقون او اجمع العصر
الثاني بعد سبق الخلاف والدليل على ذلك قول الشيخ ايضا بعد
هذا في مراتب الاجماع واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان
كالصحيح من الاحاد ومنكر خبر الواحد او منكر حكمه لا يكفر
فدل ان حكم كل اجماع لا يكفر منكره يؤيده قول شمس الايمة السرخسي
في فصل حكم الاجماع ان ما اجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب
والسنة في كونه مقطوعا به حتى يكفر جاحده وهذا اقوى ما يكون من
الاجماع ففي الصحابة اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام ولا خلاف
بين من يعتد بقولهم ان هذا الاجماع حجة موجبة للعلم قطعا فيكفر جاحده
كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او بخبر متواتر الى هنا لفظ شمس الايمة
وقال بعضهم في شرحه في قول الشيخ فيكفر جاحده في الاصل اي
بحكم يكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة وفيه
نظر لان منكر الاجماع مطلقا اى اجماع كان لا يكفر عند الشيخ
ايضا لما قلنا وهذا الذى قلنا من اكفار منكر ما اجمع عليه الصحابة
هو مذهب الشيخين وفيه اختلاف المشايخ قال صاحب الميزان
والصحيح من المذهب انه لا يكفر ذكره قبيل فصل بيان طريق وجود
الاجماع ولكن هذا فيما اذا وجد الاجماع بالقول فان الاجماع اذا
وجد من حيث الفعل لا يدل على الوجوب بل يدل على الاستحباب على
ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على
الاربع قبل الظهر وانه ليس بفرض ولا واجب وقد مر ذكره

مالم يوجد قرينة الوجوب صح

١٠٢

في اول الباب عند قوله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة
واشار القاضي ابو زيد في تقويمه الى ان منكر حكم الاجماع لا يكفر حيث
قال في القول في تحديد الاجماع لم نبال بخلاف الروافض ايانا في
امامة ابى بكر رضى الله عنه وبخلاف الخوارج ايانا في امامة على
رضى الله عنه لفساد تأويلهم وان كنا لم نكفرهم للشبهة الى هنا لفظ
التقويم وقال صاحب القواطع من الشافعية واذا ثبت ان
الاجماع حجة يجب التزامها ولا يجوز مخالفتها فهو على ضربين احدهما
ما يكفر مخالفه معتمدا وهو الاجماع على الشي الذي تشترك فيه الخاصة
والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض
الحج والصيام وزمانهما ومثل تحريم الزنا والربوا وشرب الخمر
والسرقة فان اعتقد في شئ من ذلك خلاف ما انعقد عليه الاجماع
فهو كافر لانه صار بخلافه جاحدا لما قطع به من دين الرسول عليه السلام
فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام والضرب الثاني ما
يضلل مخالفه اذا تعمد ولا يصير كافرا وهو اجماع الخاصة وذلك
ما ينفرد بمعرفته العلماء كتحريم المراة على عمتها وخالتها وافساد الحج بالوطء
قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بني الام مع الجد
ومنع توريث القاتل ومنع الوصية للوارث فاذا اعتقد معتقد في شي
من هذا خلاف ما عليه اجماع العلماء لم يكفره لكن نحكم بضلالته وخطائه
الى هنا لفظ القواطع وهذا التفصيل عندي حسن وقال امام الحرمين
وهو استاذ الغزالي في كتاب البرهان فشا في لسان الفقهاء ان خارق
الاجماع يكفر وهذا باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول
في التكفير والتبري ليس بالهين ولنا فيه مجموع فليتامله طالبه نعم من
اعترف بالاجماع واقر بصدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه

كان هذا التكذيب آيلا الى الشارع ومن كذب الشارع كفر والقول
الضابط فيه ان من انكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون
الشيء من الشرع ثم جحده كان منكرا الشرع وانكار جزء من الشرع كانكار
كله والله ولي التوفيق الى هنا لفظ كتاب البرهان وقال فخر الدين الرازي
جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء لنا ان ادلة اصل الاجماع
ليست مفيدة للعلم فما تفرع عليه اولى ان لا يفيد العلم بل غايته الظن
ومنكر المظنون لا يكفر بالاجماع وايضا فبتقدير ان يكون اصل كون
الاجماع حجة معلوما لا مظنونا لكن العلم به غير داخل في ماهية الاسلام
والا لكان من الواجب على الرسول ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه
ان الاجماع حجة ولما لم يفعل ذلك بل لم يذكر هذه المسألة في طول
عمره عليه السلام علمنا ان العلم به ليس داخلا في ماهية الاسلام واذا
لم يكن العلم باصل الاجماع معتبرا في الاسلام وجب ان لا يكون
العلم بتفاريعه داخلا فيه الى هنا لفظ المحصول **قوله** ثم هذا
على مراتب فاجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم
بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف
كان كالصحيح من الآحاد اي ثم الاجماع على مراتب فاجماع
الصحابة حكمه حكم الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحد حكم هذا الاجماع
على ما ذهب اليه الشيخ والصحيح انه لا يكفر ثم اجماع من بعد الصحابة
وهو بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده ولكن يضلل كما
قلنا في الخبر المشهور ان جاحده لا يكفر ولكن يضلل وقد مر ذلك
في باب اقسام السنة ثم الاجماع على حكم كان مجتهدا فيه في
العصر السابق وهو كالصحيح من اخبار الآحاد يوجب العمل ولا يوجب
العلم قال القاضي ابو زيد وقد حكى مشايخنا عن محمد بن الحسن

الاجماع على اربع مراتب

رحمه الله نصا ان اجماع اهل كل عصر حجة الا انه على مراتب اربعة فالاقوى
اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه بين الامة لان العترة يكونون
فيهم وكذلك اهل المدينة ثم الذي ثبت بنص البعض وسكوت الباقين
لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص ثم اجماع من بعد
الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم لان الصحابة كانوا
خلفاء الرسول عليه السلام ومن بعدهم كانوا خلفاء الصحابة
فيقع بينهم وبين خلفهم من التفاوت قريب ما يقع بينهم وبين الرسول
ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال خير الناس رهطي الذين انا فيهم
ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فرتبهم النبي عليه السلام
على مراتب في الخيرية فكذلك نحن نرتبهم في كونهم حجة لانه نهاية ما تنتهي
اليه صفة الخيرية ثم اجماعهم على حكم سبقهم فيه مخالف لان
هذا فصل اختلف فيه الفقهاء فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا الى
هنا لفظ التقويم في قوله في اقسام الاجماع **قوله** والنسخ
في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك
على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن
من العمل عندنا على ما مر ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او
عصر واحد اعني به في جواز النسخ اي النسخ في الاجماع جائز اذا
كان الاجماع الناسخ مثلا للاجماع المنسوخ اما اذا كان المنسوخ
فوق الناسخ في المرتبة فلا يجوز النسخ والمراد هنا جواز نسخ الاجماع
بالاجماع لان نسخ الكتاب والمتواتر من الحديث لا يجوز بالاجماع
خلافا لعيسى بن ابان وقد مر بيانه في باب تقسيم الناسخ مستوفى
بيانه ان الصحابة اذا اجمعوا على حكم ثم اجمعوا على خلاف ذلك الحكم
الاول جاز وينسخ الاول للمماثلة بين الناسخ والمنسوخ فلو اجمع

خير القرون رهطي الذين انا فيهم

خلاف حكم الصحابه لا يجوز لعدم المماثله ولو اجمع العصر الثاني على صح

اهل العصر الثاني على حكم ثم هم اجمعوا على خلاف ذلك جاز وانتسخ اجماعهم
الاول وكذلك لو اجمع اهل العصر الثالث على خلاف العصر الثاني
جاز ايضا وانتسخ اجماع العصر الثاني لوجود المماثله بين الناسخ والمنسوخ
ويجوز نسخ اجماع باجماع مثله قبل التمكن من الفعل لان التمكن من
الاعتقاد كاف لصحة النسخ عندنا خلافا للمعتزله على ما مر بيانه
في باب بيان شرط النسخ فان قلت كيف يجوز النسخ بالاجماع ولا
نسخ الا بالوحي ولا وحي بعد النبي عليه السلام قلت لا نسلم انه
لا نسخ الا بالوحي مطلقا فانه في حكم ثابت بالوحي فاما في حكم ثابت بالاجماع
فلا نسلم انه لا يجوز اذا كانت المماثلة موجودة بين الاجماعين والله اعلم

يجوز نسخ الاجماع باجماع اخر

ومعنى قوله ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد
اعني بالاستوا في حق جواز النسخ يعني يجوز نسخ الاجماع باجماع اخر
سوا كانا في عصرين او في عصر واحد بعد ان وجدت المماثلة بينهما
في القوة والله اعلم

باب بيان سببه

اي سبب الاجماع كان من حق وضع هذا الباب ان يكون قبل باب
بيان الحكم لان السبب مقدم على الحكم لا محالة فلو قال قايل انما
قدم الحكم نظرا الى المقصود لان المقصود من السبب هو الحكم قلنا
يجب على هذا ان يقدم الحكم على الشرط لان المقصود من الشرط
هو الحكم ايضا وهكذا ذكر شمس الايمه السرخسي في اصوله فصل

ذكره صح

السبب اولا ثم فصل ركن الاجماع ثم ذكر فصل الاهليه ثم ذكر
فصل الشرط ثم في الاخير ذكر فصل الحكم فافهمه فقد غفل عنه
الشارحون **قوله** وهو نوعان الداعي والناقل اي
سبب الاجماع نوعان والمراد من السبب الداعي هو الداعي الى
عقد الاجماع الحامل عليه نحو الكتاب والسنه والقياس وكل

وكل ذلك يصلح ان يكون داعيا الى الاجماع ويسمى الداعي الى الاجماع
مستند الاجماع وهذا اذا كان الاجماع عن توقيف وقد يكون
من غير توقيف وسيجي بيانه ان شا الله والمراد من السبب الناقل هو
السبب المعرف لوجود الاجماع وكينونته والمعرف قد يكون حس
البصر اذا كان الامر المجمع عليه مما يتعلق بالبصر وقد يكون حس
السمع اذا كان يتعلق بالسمع وسيجي بيانه ان شا الله عند بيان
السبب الناقل **قوله** اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار
الاحاد او القياس وقال بعضهم لا بد من جامع اخر مما لا يحتمل
الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعا لم يثبت من
قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا
على المحجة ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا فثبت
ان ما قاله هذا القايل حشو من الكلام اي اما السبب الداعي
للمجمعين مع تشتت ارايهم الى اتفاقهم واجماعهم على امر واحد فانه
يصلح ان يكون خبر الواحد والقياس كما يصلح ان يكون اية من
الكتاب او سنة متواترة او مشهورة وقال عامه اصحاب الظواهر
والقاشاني من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري لا بد لانعقاد الاجماع
من جامع اخر يجمعهم على امر واحد غير خبر الواحد والقياس ويكون
ذلك دليلا قطعيا بحيث لا يحتمل الغلط كالاية من الكتاب والخبر
المتواتر قال الشيخ وهذا باطل عندنا اي اشتراط ان يكون الداعي
للاجماع مما لا يحتمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع قطعا
لم يثبت من قبل دليل الاجماع على معنى ان الحكم ثبت به قطعا لمعنى
معقول بل ثبت من قبل عين الاجماع اعني ان ذات الاجماع اوجب
ذلك كرامة لهذه الامة فلما كان ثبوت الحكم بالاجماع قطعا لعين

ذكر

الاجماع لا للدليل ولم يتفاوت ان يكون الداعي دليلاً قطعياً او ظنياً
لان ذات الاجماع موجود على التقديرين والدليل على انه ثبت كرامة
لهذه الامة ان المجوس واليهود والنصارى وساير الكفرة اجتمعوا
على اشياء باطلة وعديدهم لا تحصى فلم يكن اجماعهم حجة اصلا فثبت ان
اجماع هذه الامة جعل حجة شرعا كرامة لهذه الامة ولو شرط للاجماع
للمجمعين وهو السبب الداعي الى اجماعهم ان يكون دليلا قطعيا لا
محالة حيث لا يجوز ان يكون الداعي غيره لصار الاجماع لغوا حينئذ
لان الحجة تمت بالقطع فحصل الاستغناء عن الاجماع وهذا معنى
قول الشيخ ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا
ولكن في هذا البيان ايهام ان لا يجوز الداعي دليلا قطعيا كما هو
مذهب بعض مشايخنا وليس مذهب الشيخ كذلك بل يجوز عنده ان
يكون الداعي قطعيا وغير قطعي لانه اشار في اول الباب الى ما قلنا
حيث قال اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد والقياس
لانه لو كان يشترط ان يكون الداعي خبر الواحد او القياس لا غير
كان يجب عليه ان يقول اما الداعي فانه خبر الواحد او القياس
ويتضح كلام الشيخ من كلام شمس الائمة رحمه الله قال وكان ابن
جرير يقول الاجماع الموجب للعلم قطعا لا يصدر عن خبر الواحد
ولا عن قياس لان خبر الواحد والقياس لا يوجب العلم قطعا
فما يصدر عنه كيف يكون موجبا لذلك ولان الناس يختلفون في
القياس هل هو حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس الخلاف
وهذا غلط بين وقد بينا ان اجماع هذه الامة حجة شرعا باعتبار
عينه لا باعتبار دليله فمن يقول بانه لا يكون الا صادرا عن
دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع وانما يثبت العلم بذلك الدليل

قطعي صح

حجة صح

فهو ومن ينكر كون الاجماع اصلا سوا وخبر الواحد والقياس وان لم
يكن موجبا للعلم بنفسه فاذا تايد بالاجماع فذلك يضاهي ما لو تايد باية
من كتاب الله تعالى او بالعرض على رسول الله صلى الله عليه والتقرير منه
على ذلك فيصير موجبا للعلم من هذا الطريق قطعا الى هنا لفظ شمس
الائمة رحمه الله وقال في ميزان الاصول في فصل بيان السبب الداعي
الى الاجماع الحامل عليه قال عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين
ان الاجماع لا ينعقد الا عن دليل قطعي كالكتاب والخبر المتواتر
او عن دليل راجح فيه شبهة العدم نظير خبر الواحد والقياس
ونحوهما فاما لا ينعقد من غير دليل ظاهر في نفسه من الهام وتقليد
وميل الطباع وقال بعضهم بانه ينعقد عن توفيق بان يوفقهم
الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا
بذلك وقال عامة اصحاب الظواهر والقاشاني من المعتزلة بانه
لا ينعقد الا عن دليل قطعي فاما لا ينعقد بخبر الواحد والقياس
وقال بعض اصحاب الظواهر بانه ينعقد عن خبر الواحد دون الاجتهاد
بالراي وقال بعض مشايخنا بان الاجماع لا ينعقد الا عن خبر الواحد
والقياس فاما في موضع الكتاب والخبر المتواتر فالحكم ثابت بهما فلا حاجة
الى الاجماع وجه قول من قال انه ينعقد الاجماع عن توفيق والهام
ان الالهام وخلق الله تعالى العلم بطريق الضرورة من الجائزات الا
ان في حق الواحد الاحتمال ثابت وترجح جانب العدم باعتبار العادة
الا ترى انه حجة في حق رسولنا عليه السلام لارتفاع الاحتمال
واذا اجتمعوا على ذلك وقد قامت الدلايل السمعية على كون الاجماع
حجة وان الامة لا تجتمع على الخطا علم انهم الهموا بذلك ووفقوا عليه
الا ترى انه ينعقد بالقياس وخبر الواحد وهو دليل محتمل ايضا

لم يكن الداعي [illegible] صح

لكن ترجح جانب الثبوت ثم زال الاحتمال بالاجماع فكذلك هذا ووجه
قول اصحاب الظواهر هو انه قام الدليل عندنا ان القياس وخبر
الواحد ليس بحجة فكان مدار الاجماع على ما ليس بحجة فلا يكون
حجة لاتفاقنا ان الاجماع لا ينعقد الا عن دليل ولا ينعقد بالالهام
والتقليد فيكون الاجماع بناء على هذا الاصل ويرجع الكلام اليه ولان
الاجماع الذي هو حجة اجماع جميع العلماء بالدلائل السمعية ونحن لا
نوافقكم في الاجماع بالقياس وخبر الواحد فكيف ينعقد الاجماع
مع مخالفة البعض ووجه قول من فرق بين الاجتهاد وخبر
الواحد هو ان الناس خلقوا على همم متفاوتة وآراء مختلفة واغراض
متباينة فلا يتصور اجتماعهم على شيء الا لداع دعاهم اليه وجامع
جمعهم عليه وهو سماع الحديث ممن التزموا طاعته والانقياد لحكمه
فتعين هذا طريقا للاجماع وهو صالح فاما الاجتهاد بالرأي مع
اختلاف الآراء والدواعي فلا يصلح جامعا ووجه قول من
قال ان الاجماع لا يكون الا عن قياس وخبر الواحد هو انا اتفقنا
ان الاجماع حجة قطعا ولو لم ينعقد الا في موضع فيه دليل قاطع
والحكم به معلوم فلا فائدة في انعقاد الاجماع حجة ولا يرد الشرع
بما لا فائدة فيه للعباد اذ الشرائع ما شرعت الا لمصلحة العباد
وفائدتهم ومع هذا ثبت بالدلائل السمعية كون الاجماع حجة
دل ان المراد منه هو الاجماع الذي ينعقد عن القياس وخبر
الواحد لان في انعقاده فائدة وهو ثبوت الحكم قطعا لانه لا يتيقن
في ثبوت الحكم بهما ولان الاجماع انما عرف حجة بطريق الكرامة
لهذه الامة لحاجتهم الى ذلك لان النبي عليه السلام خاتم الانبياء
ومتى وقعت حادثة ليس فيها نص قاطع وعملوا فيها بالاجتهاد

وهو محتمل للخطأ وجاز ان يكون واقعا على الخطأ كان قولا بخروج الحق عن
جميع الامة فانه لا يجوز ومست الحاجة الى تجديد الرسالة ولا وحي
اليه لاخبار الله تعالى بكون رسولنا خاتم الانبياء فصار الاجماع حجة
لهذه الحاجة الا ترى ان اجماع الامم السالفة ليس بحجة لما انه لا حاجة
اليه لوجود الدليل القاطع حال حيوة رسلهم وبعد وفاتهم بتجدد
الرسالة ولهذا لا ينعقد الاجماع في حال حيوة الرسول عليه السلام
لانه لا حاجة اليه واذا ثبت هذا نقول ان الحاجة في موضع القياس
وخبر الواحد دون موضع الاية المفسرة والخبر المتواتر لانه لم
يثبت الحكم قطعا في احد الموضعين وثبت في الموضع الآخر فينعقد
في موضع الحاجة لا في موضع لم تمس الحاجة ووجه قول عامة
العلماء هو ان الدلائل التي توجب كون الاجماع حجة لا توجب الفصل
بينما اذا كان الداعي دليلا قاطعا او دليلا ظاهرا مع الشبهة
فكان اشتراط الدليل القطعي تقييدا للمطلق فلا يجوز من غير
دليل ولانا وجدنا وقوع الاجماع عن الرأي والاجتهاد وهو
معتبر بالاجماع فيكون حجة بالاجماع من الامة فلا يجوز القول
بخلافه بيانه ان الصحابة اجمعوا على حد الشرب ثمانين جلدة بالرأي
حين قال علي رضي الله عنه من سكر هذى ومن هذى افترى فأرى
عليه حد المفترين وهذا رأي الاجماع معتبر باتفاق الصحابة وكذا
اجمعت الصحابة بقتال اهل الردة وعلى امامة ابي بكر وذلك
اجماع عن رأي واجتهاد حتى قال ابو بكر لا افرق بين ما جمع الله
تعالى من الصلاة والزكوة فقاس الزكوة على الصلاة في وجوب
قتال المنكر لها ولو كان مع الصحابة في قتال مانعي الزكوة نص
لنقلوه فاتفقوا على رأي ابي بكر وكذا في امامة ابي بكر وقع الاختلاف

وهم

بينما

فقال المهاجرون الخليفة من قريش وقالت الانصار منا امير
ومنكم امير حتى ثبت النقل ان الخلافة من قريش ثم اختلفوا في
التعيين فاجمعوا على امامة ابي بكر بالراي والاجتهاد وقاسوا
الامامة الكبرى على الامامة الصغرى وقالوا ان النبي عليه السلام
رضيه لامور ديننا افلا نرضاه لامور دنيانا وقدمه في الصلاة
فلا نوخره في الخلافة فصح ما ادعينا من الاجماع واما المعقول
فهو انه لا يخلو اما ان انكروا وجود الاجماع او كونه حجة والاول
باطل فانه عبارة عن اجتماع اهل الاجماع على حكم واحد لجهة واحدة
والكلام فيه والثاني باطل لقيام الادلة السمعية على
كون الاجماع حجة واما دعوى الاجماع من غير دليل سوى
الالهام والتوفيق فباطل فان حال الامة لا يكون اعلى حالا من
حال النبي عليه السلام وانه لا يقول الا عن وحي ظاهرا او خفي
وعن استنباط من النصوص فالامة اولى ولان الاجماع انما يكون
من العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من
احكام الله جزافا وتخمينا او بالتحري وتحكيم القلب بل بناء على حديث
سمعوه او معنى من النصوص راوه موثرا في الحكم فاما الحكم جزافا
او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والالحاد واما دعوى
من قال ان الاجماع لا ينعقد الا عن قياس وخبر الواحد فباطل
لان الاجماع المبني على الدليل المحتمل لما كان حجة فعلى الدليل المتيقن
اولى ولان الاجماع ليس الا اتفاق اهل الاجماع على حكم واحد
وقد وجد الاجتماع والاتفاق وارتفاع التنازع والاختلاف
الا ان سبب هذا الاجماع هو الدليل القطعي من الكتاب والسنة
المتواترة او الدليل العقلي وسبب ذلك الاجماع هو الدليل المحتمل

والمقصود

والمقصود هو الحكم دون السبب ومتى وجد الاجماع جاز ان
يكون حجة بالدلائل الموجبة لكون الاجماع حجة قولهم
انه لا حاجة فنقول لما ثبت انه حجة فالحاجة ثابتة الى مطلق الحجة
والدليل وفي كثرة الدلائل تيسير على الناس ليطلبوا الحق باي دليل
اتفق لهم وتيسر عليهم وذلك جائز الا ترى ان الله تعالى شرع ثلثة اشياء
ان صح
كفارة في باب اليمين على طريق التخيير وما ذلك الا للتيسير والتخفيف
ولانا وجدنا في حادثة واحدة الكتاب والخبر المتواتر وان كانت
الحاجة الماسة تندفع باحدهما فكذلك اذا وجد الاجماع معهما ولا
اى مع الكتاب والخبر المتواتر
اكثر ما في الباب انه لا حاجة ولكن فيه فائدة وهو ما ذكرنا
من التيسير والتخفيف ودفع المونة عن طلب الحق بالاجتهاد ولما
فيه من زيادة التاكيد وطمانينة القلب قال الله تعالى خبرا عن
ابراهيم عليه السلام انه قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم
تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي واما في زمن الرسول عليه السلام
فيجوز ان ينعقد الاجماع مع رسول الله عليه السلام فيكون الاجماع
حجة وقول الرسول حجة فيكون حجتان وهكذا نقول في الامم السا
لفة
ان الاجماع حجة لما قلنا والجواب عن شبهة اصحاب الظواهر
انهم انكروا كون خبر الواحد حجة كالقياس فالدليل قد مر عندنا فنبني
عليه وان سلموا خبر الواحد فيكون الاجماع المبني عليه حجة مع الاحتمال
وكذا الاجماع المبني على القياس ولان الصحابة اجمعت على كون القياس
الشرعي حجة فيكون قولهم مخالفا للاجماع فلا يعتبر وكذا الصحابة
اجمعت على صحة الاجماع المنعقد عن القياس ومن خالف حكما
عليه اجماع الصحابة فقد خالف الاجماع فلا يعتبر خلافه وما
قالوا ان الاجماع لا بد له من داع لاختلاف اراء الناس ودواعيهم

ولكن وجدنا داخلا معتبرا وهو معاني النصوص من الكتاب
كذلك ولكن وجدنا داخلا معتبرا وهو معاني النصوص من الكتاب والسنه والكلام فيه وقع الى هنا لفظ الميزان وقال ابو بكر الرازي
والسنه والكلام فيه وقع الى هنا لفظ الميزان وقال ابو بكر الرازي في باب القول فيما يكون عنه الاجماع قد يكون الاجماع عن توقيف ويكون
في باب القول فيما يكون عنه الاجماع قد يكون الاجماع عن توقيف ويكون عن استخراج منهم معنى التوقيف فمنه ما علم وجه التوقيف فيه
عن استخراج منهم معنى التوقيف فمنه ما علم وجه التوقيف فيه ومنه ما لا يعلم لعدم النقل فيه ويكون ايضا عن راي واجتهاد
ومنه ما لا يعلم لعدم النقل فيه ويكون ايضا عن راي واجتهاد فاما الاجماع الذي علمنا كونه عن توقيف فنحو قوله تعالى حرمت
فاما الاجماع الذي علمنا كونه عن توقيف فنحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الاية وقد اجمعت الامة على تحريم ما ذكر
عليكم امهاتكم وبناتكم الاية وقد اجمعت الامة على تحريم ما ذكر في الاية وانما صدر اجماعها عن التوقيف المذكور فيها وكذلك
في الاية وانما صدر اجماعها عن التوقيف المذكور فيها وكذلك سائر الاي المحكمة التي اتفق الناس على حكمها ومنه ما هو عن توقيف
سائر الاي المحكمة التي اتفق الناس على حكمها ومنه ما هو عن توقيف من النبي صلى الله عليه منه ما ورد من جهة التواتر ومنه ما روي
من النبي صلى الله عليه منه ما ورد من جهة التواتر ومنه ما روي في اخبار الافراد فيما ورد من طريق التواتر نحو المحصن اجتمعت
في اخبار الافراد فيما ورد من طريق التواتر نحو المحصن اجتمعت الامة عليه الا قوم من الخوارج وليسوا عندنا خلافا ومنه قوله
الامة عليه الا قوم من الخوارج وليسوا عندنا خلافا ومنه قوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ومنه قوله عليه السلام
عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ومنه قوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلا بمثل والفضة بالفضة مثلا بمثل قد اجتمعت
الذهب بالذهب مثلا بمثل والفضة بالفضة مثلا بمثل قد اجتمعت الامة عليه وقد كان ابن عباس خالف فيه ثم رجع الى قول الجماعة
الامة عليه وقد كان ابن عباس خالف فيه ثم رجع الى قول الجماعة ونظائر ذلك من الاخبار ومما ورد من التوقيف من طريق الافراد
ونظائر ذلك من الاخبار ومما ورد من التوقيف من طريق الافراد واجمعت الامة على معناه ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال
واجمعت الامة على معناه ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال في احدى اليدين نصف الديه وفي احدى الرجلين نصف الديه وفي
في احدى اليدين نصف الديه وفي احدى الرجلين نصف الديه وفي احدى العينين نصف الديه وفي الانف الدية وان الدية مايه من
احدى العينين نصف الديه وفي الانف الدية وان الدية مايه من الابل ومن ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه واجمعت الامة على ما
الابل ومن ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه واجمعت الامة على ما وردت به هذه الاخبار وليس يمتنع ان يكون كثير من الاجماعات
وردت به هذه الاخبار وليس يمتنع ان يكون كثير من الاجماعات التي لا يعرف معها توقيف قد كانت صدرت عن توقيف من النبي
التي لا يعرف معها توقيف قد كانت صدرت عن توقيف من النبي عليه السلام ترك الناس نقله اكتفا بوقوع الاتفاق وفقد الحلاف
عليه السلام ترك الناس نقله اكتفا بوقوع الاتفاق وفقد الحلاف

واما

فقال ابو بكر انما قالوا اعصموا مني دماءهم واموالهم صح

عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وهذا من حقها فعرف
الجميع صحة استخراجه لمعنى التوقيف ورجعوا الى قوله واما
الاجماع الذي وقع منهم من غير توقيف ورد فيه ولا استخراج
معنى التوقيف فجائز ان يكون اصله كان توقيفا وجائز ان
يكون اجتهادا نحو اجماعهم على ان للجدتين ام الام وام الاب
اذا اجتمعتا السدس وان لبنت الابن نصف الميراث اذا
لم يكن للميت ولد الصلب واجمعوا ايضا على تاجيل امراة العنين
وليس فيه توقيف والاغلب من امره انه عن اجتهاد وكذلك
اتفاقهم على ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة مع قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وان دية
المراة على النصف من دية الرجل واجماعهم على جواز شهادة
النساء وحدهن فيما لا يطلع عليه الرجال كالولادة ونحوها
ومما علمنا وقوعه عن اجتهاد حد الخمر ثمانين وذلك ان عمر رضي الله عنه
شاور الصحابة في حد الخمر فقال علي رضي الله عنه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد الفرية ثمانون
وكذلك قال عبد الرحمن بن عوف وقال علي رضي الله عنه
ما احد اقيم عليه حدا فيموت منه فاديه لان الحق قتله الا
حد الخمر فانه شيء وضعناه بارائنا فان قيل لا يجوز عندكم
اثبات الحدود بالقياسات فان كانت الصحابة قد اتفقت
على اثبات حد الخمر قياسا فهذا ابطال لاصلكم في نفيكم
اثبات الحدود قياسا قيل له الذي نمنعه ونأباه من ذلك
هو ان نبتدئ ايجاب حد بقياس في غير ما ورد فيه التوقيف

فاما

فاما استعمال الاجتهاد في شيء قد ورد فيه التوقيف فيتحرى
فيه معنى التوقيف فهذا جائز عندنا واستعمال اجتهاد السلف
في حد الخمر من هذا القبيل وذلك لانه قد ثبت عن النبي صلى
الله عليه انه ضرب في حد الخمر بالجريد والنعال وروي انه
ضربه اربعون رجلا كل رجل بنعله ضربتين وانما تحروا
في اجتهادهم موافقة امر النبي صلى الله عليه فجعلوه ثمانين من
هذا الوجه ونقلوا ضربه بالنعال والجريد الى السوط كما اجتهد
الجلاد في الضرب وكما يختار السوط الذي يصلح للجلد
اجتهادا فالاجتهاد من هذا الوجه سائغ فيما وصفنا فان
قال قايل لا يجوز وقوع الاجماع من جهة القياس لان
الناس مختلفون في اثبات القياس ولا يجوز ان يكون ما
اجمعوا عليه هو ما اختلفوا فيه قيل له اما الصحابة والتابعون
ومن بعدهم من اتباعهم فلا خلاف بينهم في اثبات القياس في
احكام الحوادث وانما انكر اثبات القياس قوم من المتاخرين
من المتكلمين لا حظ لهم في علم الفقه واصول الاحكام ولم
يعرفوا قول السلف فيه واجماعهم عليه لقلة علمهم بالآثار
وما كان عليه الصدر الاول وطريقتهم في استعمال الاجتهاد
والفزع الى النظر والقياس عند فقد النصوص فتهوروا
في اقدامهم على ذلك ثم تبعهم قوم من الحشو الذين لا نباهة لهم
ولا يونس بوفاقهم فان قال قايل ان الاجماع اذا صدر
عن راي واجتهاد من غير توقيف فلا بد من ان يتقدمه
اختلاف ومنازعة على مجرى العادة في قوم مختلفي الهمم
والمنازل في العلم انهم اذا تشاوروا فيما كان طريقه الراي

ولا اعتداد وامثال هؤلاء عندنا لا يعتد بخلافهم

والاجتهاد واختلفوا وتنازعوا فاذا وجدناهم متفقين من غير خلاف
كان منهم متقدما وقد علمنا ان ذلك كان عن توقيف قيل له هذا
غلط لانه يجوز ان يكون دليل الحكم ظاهرا جليا لا يحتاجون معه
الى استقصاء النظر فيتواطؤ في هممهم على التنبيه عليه او يسبق اليه
بعضهم ويحتج به فيتبعه الباقون فلا يحصل هناك خلاف وان كان
اصله رايا ومصدره عن اجتهاد وجايز ان يكون دليل الحكم غامضا
خفيا في الابتداء فيختلفون ثم ينجلي للجميع باستقصاء النظر وكثرة
الخوض فيصدرون عن اتفاق ثم لا ينقل الينا مع ذلك ما كان
بينهم من التنازع والاختلاف لان وقوع الاجماع قد اغناهم
عن ذلك في معرفة حكم الحادثة ونقل الخلاف والمنازعة
لا فايدة فيه فان قال قائل لو جاز وقوع الاجماع عن اجتهاد
ولا يكون مع ذلك الا حقا وصوابا لاوجب ان يكون اجتهاد
الامة افضل من اجتهاد النبي عليه السلام واعلى مرتبة لان
النبي عليه السلام قد كان يجوز عليه وقوع الخطا في الاجتهاد والدليل
على ذلك ان الله تعالى قد عاتبه في قصة اسارى بدر وانزل
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وقال
تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وما جرى مجرى ذلك فلما امتنع ان يكون
اجتهاد الامة افضل من اجتهاد النبي صلى الله عليه وكان
النبي عليه السلام قد جاز عليه وقوع الخطا في الاجتهاد دل
ذلك على جواز وقوع الخطا على الامة فيما يقوله من طريق الراي
قال ابو بكر قد اجيب عن هذا باجوبة احدها ان اجتهاد النبي
عليه السلام لا يقع فيه خطا لان معاصي الانبياء عليهم السلام
وان كانت صغاير مغفورة فغير جايز وقوعها في شيء يظهر

للناس ويلزمهم فيه الاتباع والاقتدا بالنبي صلى الله عليه وسلم ولو
ظهرت معاصي الانبيا عليهم السلام للناس لكان فيه تنفير
عن الطاعة وايحاش عن السكون والطمانينة الى صحة ما ظهر
من الانبيا عليهم السلام ومن الناس من اجاب انا
نقول ان اجتهاد النبي عليه السلام افضل من اجتهاد الامة ومعناه
انه افضل من اجتهاد كل واحد منهم في نفسه ولا نمتنع بذلك ان
اجتهاده افضل من اجتهاد الامة مجتمعة كما نقول ان صلاة
النبي عليه السلام افضل من صلاة الامة وانما المعنى انها افضل
من صلاة كل واحد منهم في نفسه لا انها افضل من
صلوات جميع الامة مجتمعة وكما نقول فلان اقوى من اخوة
فلان وهم عشرة والمعنى انه اقوى من كل واحد منهم في نفسه
الى هنا لفظ ابي بكر الرازي **قوله** واما السبب الناقل
الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت السنة بدليل قطع لا
شبهة فيه وقد ثبت بطريق فيه شبهة فكذلك هذا اي واما
السبب الذي يثبت به انتقال الاجماع الينا وظهوره عندنا
فهو على مثال نقل السنة لان السنة قد تثبت بما لا شبهة فيه
كالمتواتر وقد تثبت بما فيه شبهة كاخبار الاحاد فكذلك الاجماع
يثبت انتقاله الينا بما لا شبهة فيه وبما فيه شبهة فاذا انتقل الينا
بما لا شبهة فيه كانتقال اجماع الصحابة الينا باجماع كل عصر عليه كان
كالمتواتر فاوجب العلم والعمل قطعا ويقينا واذا انتقل الينا بما فيه
شبهة بنقل الاحاد كان كنقل السنة بالاحاد فاوجب العمل
دون العلم دون العلم كخبر الواحد لانه في اصله صحيح وفي نقله

شبهة ونقل الاجماع بطريق الآحاد مثل قول عبيدة السلماني
ما اجتمع اصحاب النبي صلى الله عليه كاجتماعهم على محافظة الاربع
قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة
الاخت وقال ابن مسعود في تكبيرات الجنازة كل ذلك كان
الا اني رأيت اصحاب محمد يكبرون اربعا ويكبرون خمسا ويكبرون
ستا ايضا ويكبرون سبعا وتسعا كل ذلك روى في شرح الآثار
ثم اجمعوا على الاربع واجماعهم على الاربع نقل الينا بطريق الآحاد
وكذا نقل اجماعهم في توكيد المهر بالخلوة الصحيحة بطريق الآحاد
ايضا فيوجب العمل دون العلم كخبر الواحد فكان مقدما على
القياس وقال ابوبكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي وسئل
عبد الله عن تكبيرات الجنازة فقال كل ذلك فعل ورأيت
الناس قد اجمعوا على اربع واراد الشيخ بالسبب الناقل
ما كان معرفا للاجماع وقد صرح به صاحب الميزان والاصل
في سبب الاجماع هو الداعي اليه وهو التوقيف من الكتاب او
السنة او القياس فاما السبب الناقل فلا اثر له في وجود
الاجماع وانعقاده وانما اثره في حق ظهور الاجماع في حقنا لا
غير قال صاحب الميزان في فصل السبب المعرف للاجماع
فنقول العلم بوجود الاجماع يحصل بالحس اما في حق اهل
العصر الذي ينعقد فيه الاجماع حصل لهم العلم بحس السمع
اذا كان الاجماع من حيث القول وبحس البصر اذا كان
الاجماع من حيث الفعل حيث شاهدوا اجتماعهم على فعل واحد
واما في حق غير اهل العصر الذي وجد فيه الاجماع يحصل العلم

بحس

يعني انهم كانوا يكبرون اربعا وكانوا اربعا

بحس السمع لا غير وهو خبر الناقلين اليهم عن الاجماع السابق
ثم النقل بطريقين بالتواتر والآحاد اما التواتر فكنقلهم خبر
الرسول عليه السلام بكون القرآن كتاب الله المنزل عليه وفريضة
خمس صلوات في كل يوم وليلة في اوقاتها وفريضة الزكوة والحج
وصوم رمضان واما بطريق الآحاد فكثير من ذلك ما روي
عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه
السلام على شيء كاجتماعهم على اربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت
في عدة الاخت الى هنا لفظ الميزان وعبيدة بفتح العين والسلماني
بفتح السين وسكون اللام قال الكلبي في كتاب جمهرة النسب
سلمان بطن وهو سلمان ابن يشكر بن ناجية بن مراد الى هنا
لفظ الكلبي وقال القتبي هو عبيدة بن قيس السلماني من مراد
قال ابن سيرين قال عبيدة اسلمت قبل وفاة النبي عليه
السلام بسنتين ولم الق رسول الله صلى الله عليه قال ومات
سنة اثنتين وسبعين وصلى عليه الاسود الى هنا لفظ القتبي
وقال الامام الحافظ ابو نصر الكلاباذي في كتاب الهداية والارشاد
عبيدة بن عمرو ابو مسلم السلماني حي من مراد وهو الكوفي اسلم
على عهد رسول الله عليه السلام قبل وفاته بسنتين ولم يهاجر
اليه ولم يره سمع علي بن ابي طالب وابن مسعود روى عنه محمد
بن سيرين وابراهيم النخعي في فضائل القرآن والجهاد قال
عمرو بن علي مات سنة اثنتين وسبعين وقال ابو عيسى مات
سنة ثلاث وسبعين وقال ابن ابي شيبة مات سنة اربع
وسبعين وقال ابن نمير مثل عمرو بن علي الى هنا لفظ الهداية
والارشاد وقال مسلم في الكنى والاسامي ابو مسلم عبيدة

ابن عمرو السلماني سمع عمر وعليا وعبد الله روى عنه ابراهيم
النخعي وابن سيرين وقال ابو علي الغساني الجياني في كتاب
تقييد المهمل السلماني باسكان اللام هو عبيدة ابن عمرو السلماني
وقال علي بن المديني هو عبيدة بن قيس بن مسلم السلماني حي
من مراد ويقال سلمان في قضاعة هكذا قال محمد بن حبيب
في نسبه سلماني باسكان اللام واصحاب الحديث يحركون
اللام قال عباس الدوري عن يحيى بن معين قال لم يكن
عيسى بن يونس يقول عبيدة السلماني كان يقول السلماني
وعبيدة هذا من اصحاب علي وابن مسعود روى له الى هنا لفظ
تقييد المهمل ووجدت بخط الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني
هو عبيدة بن عمرو بن عبد الشهير بن عامر بن مالك بن منبه
بن مالك بن عبد الله بن سلمان بن يشكر بن ناجية بن مراد
بن مالك بن ادد بن يخبر بن عدي بن الحارث بن مرة قوله
كان هذا كنقل السنه بالآحاد جواب قوله واذا انتقل
الينا بالافراد قوله فهذا مثله اي الاجماع الذي ثبت
نقله بالاحاد مثل نقل السنه بالآحاد في انه لا يوجب العلم
قوله ومن الفقهاء من ابى النقل بالآحاد وهو قول
لا وجه له ويشبه ان يكون هذا قول عامة اصحاب الظواهر
والقاشاني من المعتزله لانهم ينكرون انعقاد الاجماع عن
خبر الواحد فاذا انكروه انكروا نقله ايضا بطريق الآحاد
وقد مر بيان قولهم عند قوله اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار
الآحاد قوله ومن انكر الاجماع فقد ابطل دينه كله لان
مدار اصول الدين كلها ومرجعها الى اجماع المسلمين وهذا الكلام

متعلق بقوله في اول باب حكم الاجماع ومن اهل الهوى من لم يجعل
الاجماع حجة قاطعة وهو قول النظام وقوم من الامامية وقد
مر في ذلك الباب والحمد لله على بلوغ المراد من شرح ما يتعلق
بالكتاب والسنه والاجماع من هذا الكتاب حاويا لب اللباب
مزجيا غيث السحاب وانتهاء الكلام الى آخر الابواب وهو باب اعتبار
اولي الالباب باستنباط العلل والاسباب ومعرفة الشروط
والاركان في كل باب
باب تفتق ازهار العقول به وليس يشتمها اصحاب تقليد
لا ينتهي امد من بون بينهما بيد بداخلهما بيد لذي بيد
باب مطالع عيوق عليه فلا ينال الا بالهام وتاييد
وصلواته سرمدا على محمد سيدنا سيد الاولين والآخرين وازواجه
امهات المومنين وآله وصحبه اجمعين وكان الفراغ من الاقسام
الثلاثه بالقاهرة المحروسة يوم السبت الرابع والعشرين من شعبان
وهو اليوم الثالث عشر من ايلول ودرجة الشمس في السنبله
في كط من سنه خمس وخمسين وسبع مائه وتقبل اللهم سعيي
فيه واجعله في رضاك انك اقرب قريب واجوب مجيب

باب القياس

قوله الكلام في هذا الباب ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس
والثاني في شرطه والثالث في ركنه والرابع في حكمه والخامس
في دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يصح الا بمعناه
ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه
ثم لا يبقى الا بالدفع اي الكلام في باب القياس ينقسم الى اقسام
خمسة يعني نحتاج الى معرفتها نحتاج الى معرفه القياس اولا لان

معنى
صح

الكلام اذا لم يكن له معنى كان مهملا لا يفيد كالنعيق والنهيق
وثانيا الى معرفة الشرط لان الشرط ما يتوقف على وجوده وجود
المشروط كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة تتوقف
عليها صحة الصلوة فاذا كان كذلك كان وجود القياس متوقفا على
وجود شرطه فلا بد من معرفة شرطه اولا وثالثا الى معرفة ركن
القياس لان ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي فلا بد اذن من معرفة
ما يقوم به القياس اولا قبل القياس حتى يقوم القياس به وقد
يقال الركن هو الجزء الداخل في ماهية الشي فلا بد من معرفة
الركن سابقا على القياس لان جزء الشي مقدم على كله وجودا وعدما
ورابعا الى معرفة حكم القياس لان الحكم هو الاثر الثابت
بالشي واثره الثابت به هو الفايدة المطلوبة من ذلك الشي والكلام
لفايدته فلا بد من معرفة الحكم ثم تحتاج بعد ذلك الى معرفة وجوه
الدفع لان القياس لا يعمل عمله الا بسلامته عن المعارض والمانع
فلا بد من معرفة وجوهه هل تصلح للدفع فلا يعمل بالقياس او لا
يصلح للدفع فيعمل بالقياس فافهمه

باب تفسير

القياس لما قسم الشيخ باب القياس على خمسة شرع الآن يذكر
كل قسم بابا فبابا **قوله** للقياس تفسير هو المراد
بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب
هو اسم لفعل يعرف بظاهره ولمعنى يعقل بدلالته على ما قلنا
اي للقياس معنى يدل عليه لفظ القياس بوضع اللغة وهو معناه
اللغوي وهو المراد بقوله تفسير هو المراد بظاهر صيغته
وله معنى آخر غير المعنى اللغوي وهو المعنى المفهوم من المعنى اللغوي
من المعنى اللغوي لا عين المعنى اللغوي وهذا المعنى هو المعنى الثابت

بدلالة صيغة القياس لا معنى صيغة القياس كما قلنا في الضرب
فان معناه لغة استعمال آلة التاديب في المحل الصالح له وهو
جسم الحي ومعناه دلالة هو الايلام ولهذا قال محمد في الجامع
الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفه رضي الله عنه في رجل حلف
لا يضرب امرأته فمد شعرها او خنقها او عضها حنث وذلك
لان معنى الايلام يحصل في الكل وهذا ظاهر الرواية وقال
شمس الايمة السرخسي في الجامع الصغير وهذا اذا فعل هذه الافعال
في حالة الغضب على قصد الانتقام منها فاما اذا فعلها على سبيل
الممازحة لم يحنث لعلمنا ان ذلك لم يكن مقصودا عند يمينه لانها
تتلذذ بالعض على سبيل الممازحة وهذا معنى قول صاحب الهدايه
وقيل لا يحنث في حال الملاعبة لانه يسمى ممازحة لا ضربا وقول
الشيخ على ما قلنا اشارة الى ما قال في دلالة النص بقوله
مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الايلام معقولة صح
وقال شمس الايمة السرخسي في اصوله للقياس تفسير هو المراد
بصيغته ومعنى هو المراد بدلالته بمنزلة فعل الضرب فان له تفسيرا
هو المعلوم بصورته وهو ايقاع الخشبة على جسم حي ومعنى هو المراد
بدلالته وهو الايلام الى هنا لفظ شمس الايمة رحمه الله **قوله**
اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل بالنعل
اي احذه به وقدره به وذلك ان تلحق الشي بغيره فتجعل مثله
ونظيره وقد يسمى ما تجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو
ماخوذ من قايسته قياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه
من طريق النظر يدرك وقد يسمى اجتهادا لان ذلك طريقه فسمي

به مجازاً اي اما المراد الثابت بظاهر صيغة القياس لغةً فهو
التقدير الا ترى انهم يقولون قس النعل بالنعل اي احذها وقدّرها
بها اي سوّها والنعل مونّث سماعي الا ان الشيخ ذكّر الضمير الراجع
الى النعل بالتاويل على معنى اخذ احد النعلين او احد الجلد بالجلد
الآخر وما قال بعضهم في شرحه ذكّر ضميرها نظراً الى ظاهر
اللفظ فكلام لا معنى له وقوله وذلك ان تلحق الشي بغيره فتجعل
مثله ونظيره بيان لكيفية التقدير يعني ان التقدير يكون
على هذا الوجه وقد تسمى المناظرة بين اثنين قياساً لان كل واحد
منهما يجعل جوابه فيما اختلفا نظير ما اتفقا عليه كالحنفي يجعل الخارج
من غير السبيلين ناقضاً كالخارج من السبيلين والحكم في
السبيلين متفق عليه وكالشافعي يجعله غير ناقض كالقي القليل
والحكم في القي القليل متفق عليه قال الشيخ هو ماخوذ من
قايسته قياساً يعني ان القياس مصدر قايسه من باب المفاعلة لا
مصدر قاس لان مصدره قيساً وبه صرح صاحب الجمهرة حيث
قال وقيس اسم وهو ايضاً مصدر قست الشي اقيسه قيساً والقياس
مصدر قايسته مقايسة وقياساً الى هنا لفظ الجمهرة وقال
القتبي في غريب الحديث في حديث الشعبي انه قضى بشهادة القايس
مع يمين المشجوج يرويه مروان بن معوية عن حفص بن ميمون
القايس هو الذي يقيس الشجة بالملمول وغيره ويتعرف
مقدارها ليحكم فيها بعقلها الى هنا لفظ القتبي وقال القتبي ايضاً
في حديث ابي الدرداء رضي الله عنه انه قال خير نسائكم التي
تدخل قيساً وتخرج ميساً وتملا بيتها اقطاً وحيساً وشر نسائكم

السلفعة

السلفعة البلقعة التي تسمع لاضراسها قعقعة ولا تزال جارتها
مفزّعة يرويه اسمعيل بن عياش عن رجل قد سماه عن ابي الدرداء
قوله تدخل قيساً هو من قست الشي فانا اقيسه قيساً كما تقول
كلته فانا اكيله كيلاً يريد انها اذا مشت قاست بعض الخطا ببعض
فلم تعجل فعل الخرقاء ولم تبطئ ولكنها تمشي مشياً وسطاً وقوله تخرج
ميساً هو من ماست تميس والميس التبختر والسلفعة الجريئة
والبلقعة التي خلت من كل خير بمنزلة الارض البلقع واكثر
ما يقال بلقع بلا هاء وقوله تسمع لاضراسها قعقعة يريد شدة
وقعها في الاكل قال الشيخ يسمى هذا القياس واشار به الى قوله
وذلك ان تلحق الشي بغيره فتجعل مثله ونظيره احترازاً عن القياس
اللغوي لان اللغوي لا يسمى نظراً او معناه هذا القياس الذي
نحن بصدده وهو القياس الشرعي يسمى نظراً مجازاً لان القياس
يكون بالنظر والفكر ويسمى اجتهاداً ايضاً مجازاً لان الاجتهاد
طريق القياس والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود وقال
بعضهم في شرحه وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان في الشرع
جعلت على صلته بتضمن معنى البناء ليدلك على ان القياس الشرعي
للبناء لا للاثبات ابتداء وهذا غلط منه وليس الامر كما زعم الا ترى
ان صاحب ديوان الادب اثبت الامرين جميعاً فقال قاسه
على غيره وبغيره سواء قياساً فعن هذا عرفت ان القياس يجي
مصدراً من الثلاثي المجرد ايضاً وقال شمس الايمة السرخسي
في اصوله فاما تفسير صيغة القياس فهو التقدير يقال قس
النعل بالنعل اي قدّره به وقاس الطبيب الجرح اذا سبره
بالمسبار ليعرف مقدار غوره وبهذا يتبين ان معناه لغة في

في الاحكام رد الشيء الى نظيره ليكون مثلا له في الحكم الذي
وقعت الحاجة الى اثباته وهذا يسمى ما يجري بين المناظرين مقايسة
لان كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا
على كونه اصلا بينهما يقال قايسته مقايسة وقياسا ويسمى ذلك
نظرا ايضا لانه لا يصاب الا بالنظر عن انصاف ويسمى ذلك
اجتهادا مجازا ايضا لان يبذل المجهود يحصل هذا المقصود الى
هنا لفظ شمس الايمة ثم اعلم ان الشيخ لم يذكر تحديد القياس
اصطلاحا وفيه اختلاف قال في ميزان الاصول واما بيان
حد القياس وحقيقته عند الفقهاء والمتكلمين فقد اختلفت
عباراتهم واكثرها فاسدة وبعضها قريب من الصحة نحو قولهم القياس
رد حكم المسكوت عنه الى المنطوق به او اعتبار غير المنصوص في الحكم
لمعنى جامع بينهما وهذا فاسد لانه ليس بحد شامل فان هذا يستقيم
في الشرعيات دون العقليات لان السكوت والنطق والنص
تذكر في باب الالفاظ ولانه لا بد من المعنى الجامع وبعد بيانه
لا بد من بيان الصلاح والاثر ونحوه وقولهم القياس تعدية حكم الاصل
بعلته الى فرع هو نظيره وهو فاسد لان حكم الاصل من الحرمة والحل
وعلته وصف الاصل والانتقال على الاوصاف والتعدية
محال ولكن يثبت مثل حكم الاصل بمثل علته في الفرع ولان
القياس يجري بين المعدومين بان يقاس المعدوم بعد الوجود
بالمعدوم الذي لم يوجد كما يقاس زوال العقل وعدمه بسبب
الجنون بعدم العقل في الطفل في حق سقوط الخطاب لمعنى
جامع بينهما وهو العجز عن تفهم الخطاب واداء الواجب وذكر
الاصل والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل اسم لما يبنى عليه

عليه غيره والفرع اسم لشيء يبنى على غيره والمعدوم ليس بشيء ولان
الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتاخر
لا يصح والحد الصحيح ان يقال القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الآخر وانما ذكرنا لفظة الابانة دون لفظة الاثبات
والتحصيل لان اثبات الحكم وتحصيله وايجاده فعل الله تعالى
فهو المثبت للاحكام اما القياس فهو فعل القايس وهو تبيين
واعلام ان حكم الله تعالى كذا وعلته كذا وهما موجودان في الموضع
المختلف فيه وانما ذكرنا مثل الحكم لان عين الحكم من الحل والحرمة
والوجوب والجواز وصف الاصل فلا يتصور حكم الاصل
بمثل تلك العلة وانما ذكرنا المذكورين دون الشيئين
ودون الاصل والفرع حتى يكون القياس شاملا للمعدوم
والموجود لان المعدوم يذكر ويسمى وان لم يكن شيئا وان
شئت قلت تبيين مثل حكم المتفق عليه في المختلف فيه بمثل
علته الى هنا لفظ ميزان الاصول وقال صاحب المعتمد اختلف
الناس في حد القياس فحده بعضهم بانه استخراج الحق وهذا
يلزم عليه ان يكون استخراج الحق بالاستدلال بالنصوص
والظواهر قياسا ويلزم ذلك ايضا من حده بانه استدلال
وحده بعضهم بانه التشبيه وهذا يلزم عليه ان يكون من قال
ان الارز يشبه البر في الصلابة قايسا وان يوصف الله تعالى
بانه قايس اذا شبه بين الشيئين وحده ابو هاشم بانه حمل الشيء
على غيره واجراء حكمه عليه وان اراد اجراء حكمه عليه لاجل التشبيه
فصحيح وكان يجب التصريح بذلك وان لم يرد ذلك لم يصح لان
اثبات الحكم في الشيء من غير تشبيه بينه وبين غيره يكون مبتدا

ومن ابتداء واثبت في الشيء حكماً لا يكون قايساً وان اتفق ان يكون
ذلك الحكم ثابتاً في غيره وحده قاضي القضاة بانه حمل الشيء
على الشيء في بعض احكامه لضرب من الشبه وابين من هذا ان
ان نحده بانه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم
عند المجتهد وقد دخل في ذلك الجمع بين الشيئين في الاثبات
وفي النفي وانما قلنا يشتبه عند المجتهد لان المجتهد قد يظن ان
ان بين الشيئين شبهاً وان لم يكن بينهما شبه فيكون رده اليه
قياساً وانما حددنا القياس بما ذكرناه لان المعقول من القياس
ان يكون قياس شيء على شيء الا ترى ان الانسان اذا قال
قست هذا الشيء قيل له على ماذا قسته ولو اثبت الانسان حكم
الشيء في غيره لا لشبه بينهما لكان مبتدياً بالحكم فيه غير مراع لحكم
الاصل فان قيل اليس الفقهاء يسمون قياس العكس قياساً
وليس هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل
هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم مثاله
قول القائل لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف لما كان من شرطه
وان نذر ان يعتكف بالصوم كالصلاة لما لم تكن من شرط الاعتكاف
لم تكن من شرطه وان نذر ان يعتكف بالصلاة فالاصل هو الصلاة
والحكم هو نفي كونها شرطاً في الاعتكاف وليس يثبت هذا الحكم في
الفرع الذي هو الصوم وانما يثبت نقيضه ولم يجتمعا في العلة بل
افترقا فيها لان العلة التي لها لم تكن الصلاة شرطاً في الاعتكاف
هي كونها غير شرط فيه مع النذر وهذا المعنى غير موجود في الصوم
لانه شرط في النذر الجواب انه اذا كان المعقول
من القياس ان يكون قياس شيء على شيء ولا يكون قياساً عليه الا

وقد اعتبر حكمه ولا يكون القايس معتبراً لحكمه الا وقد اعتبر
الشبه بينهما وكان ذلك لا يتم في قياس العكس وجب تسميته
قياساً مجازاً من حيث كان الفرع معتبراً بغيره على بعض الوجوه
فلا يجب اذاً دخوله في الحد ويجوز ان نحد القياس بحد يشمل قياس
الطرد والعكس فنقول القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار
تعليل غيره وهذا الحد يشمل كلا القياسين اما قياس الطرد فقد
حصل الحكم في فرعه باعتبار تعليل الاصل واما قياس العكس
فانه قد اعتبر فيه تعليل الاصل لينتفي حكمه عن الفرع لافتراقهما
في علة واذا حددنا القياس بذلك قسمناه الى قياس الطرد
وقياس العكس وقياس الطرد هو ما ذكرناه اولاً وقياس العكس
هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم فاما حكم
القياس الشرعي فهو المنقسم الى كون الفعل قبيحاً وحسناً وكون
فعله اولى من تركه او كون تركه اولى من فعله وكونه واجباً

استعمال معنى الاصل في اربعة اشياء

واما الاصل فذكر قاضي القضاة انه مستعمل في اربعة اشياء
احدها الطريق الى الشيء كالكتاب هو اصل الاحكام واحدها الحكم
المقيس عليه واحدها الشيء الذي لا يصح العلم بغيره الا مع العلم به
كالموصوف والصفة واحدها الحكم الذي يقاس عليه غيره كدخول
الحمام بعوض غير مقدر فانه يقال ان هذا اصل في نفسه ويمكن ان
يقال ان قولنا اصل يستعمل على الحقيقة وعلى المجاز فالمستعمل
على الحقيقة هو ما يتفرع عليه غيره ويستند اليه وهو ضربان
احدهما يتفرع عليه صحته كالعلم بصفة الشيء يتفرع على العلم بالشيء
وقد يوصف الشيء ايضاً بانه اصل لصفته والضرب الآخر يتفرع عليه

العلم بالشيء بان يكون طريقا اليه وهو ضربان احدهما يكون طريقا
اليه بطريق التشبيه وهو اصل القياس والاخر بغير طريق التشبيه
وهو النصوص وغيرها واما المسح اصلا على الجاز فهو جواز دخول
الحمام بغير اجرة مقدرة وانما تجوزنا بتسمية ذلك اصلا لانه اشبه
الاصول المتقدم ذكرها من حيث لم يستفد حكمه من غيره فاما
اصل القياس فقد اختلف الناس فيه فقال المتكلمون الاصل
الذي يقاس عليه الارز هو الخبر الدال على ثبوت الربوا في البر وقال
الفقها بل هو الشيء الذي ثبت حكم القياس فيه بالنص كالبر ونقول
هو الذي يسبق العلم بحصول حكم القياس فيه وقال بعضهم هو
حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص نحو كون البر حراما والكلام
في ذلك يكون من وجهين احدهما الذي يقع النظر فيه حتى
يعلم حصول الحكم في الارز والاخر هل فايدة قولنا اصل ثابتة
في كل واحد من هذه الاشياء ام لا واتها احق ان يوصف بانه
اصل اما الكلام في الاول فهو ان القايس ينظر اي الاوصاف
يوثر في قبح بيع البر متفاضلا فمنظر يتعلق بالحكم وبالعلة ثم ينظر
هل العلة موجودة في الارز ام لا فان كانت موجودة اتبعها الحكم
ولو علم قبح بيع البر متفاضلا ضرورة امكنه قياس الارز عليه
وانما يحتاج الان الى المستند لا الى الخبر على ثبوت الربوا في البر
لانه ليس يعلم ذلك ضرورة ولا بدليل عقلي وهذه الجملة لا بد
منها ولا خلاف فيها فان خالف فيها احد مما ذكرناه يفسد قوله
والكلام في الوجه الثاني هو ان وصف الخبر الدال على قبح
بيع البر متفاضلا بانه اصل لقبح بيع الارز صحيح لانه عليه

باجرة غير مقدرة صح

يتفرع قبح بيع الارز متفاضلا من حيث كان الخبر دالا على
ما اذا نظرنا فيه فعلمنا علة القبح او ظنناها اثبتنا القبح في الارز
واما وصف البر بانه اصل ففايدته ان العلم بحكمه يسبق
العلم بحكم الارز وان حكم الارز يتفرع على حكم البر والبر
نفسه اصل لحكمه لان الشيء اصل لصفته والذي يبين ان حكم
الارز يتفرع على حكم البر هو انا اذا نظرنا في حكم البر وظننا علته
امكننا قياس الارز عليه فصار حكم الارز متفرعا على حكم البر من
هذه الجهة وليس يلزم على هذا ان يوصف البر قبل الشرع بانه اصل
لانه انما كان اصلا اذا ثبت فيه الحكم الذي اذا نظرنا فيه وفي صفاته
توصلنا الى حكم غيره ومعلوم ان الربوا لم يكن ثابتا في البر قبل الشرع
فلم يكن اذ ذاك اصلا واذا كان لوصف البر بانه اصل وجه صحيح
لم يكن للفقها عدا الاصطلاح على وصف ذلك بانه اصل فاما وصف
حكم البر بانه اصل لحكم الارز فله وجه صحيح ايضا لان حكم
الارز يتفرع على حكم البر من الوجه الذي ذكرناه واما
الفرع في القياس فهو عند المتكلمين الحكم المطلوب اثباته بالتعليل
كقبح بيع الارز متفاضلا لانه هو المتفرع على غيره دون نفس الارز
وعند الفقها ان الفرع هو الذي يطلب حكمه بالقياس وهو ايضا
الذي يتعدى اليه حكم غيره والذي يتاخر العلم بحكمه كالارز وانما
سموا ذلك فرعا لان حكمه يتفرع على غيره وما ذكره المتكلمون
اولى لان نفس الارز ليس يتفرع على غيره وانما المتفرع حكمه
واما الشبه فهو ما يشترك فيه الاثنان من الصفات سوا
كانت صفة ذاتية او غير ذاتية كاشتراك الجسمين في السواد

وقد يكون صفة تفيد حكما عقليا او سمعيا وغرض الفقهاء
من ذلك ما اقتضى الحكم السمعي واما التشبيه فقد قيل
هو في الاصل ما به الشي مشبها لغيره كالتحريك هو ما به
يكون الشي محركا لغيره وقد استعمل في الاعتقاد والظن
والخبر فيقال لمن اخبر او اعتقد ان الله سبحانه يشبه
الاشياء انه مشبه وان خبره تشبيه واما قولنا علة
فمستعمل في عرف اللغة وفي عرف الفقهاء وفي عرف المتكلمين
اما في عرف اللغة فيستعمل فيما اثر في امر من الامور سوا
كان صفة او كان ذاتا وسوا اثر في الفعل او الترك فيقال
مجي زيد علة في خروج عمرو وفي ان لا يخرج عمرو ويسمون المرض
علة لانه يوثر في فقد التصرف واما العلة في عرف الفقهاء فهي
ما اثرت حكما شرعيا وانما يكون الحكم شرعيا اذا كان مستفادا
من الشرع واما في عرف المتكلمين فيستعمل على المجاز وعلى الحقيقة
اما على الحقيقة فيستعمل في كل ذات اوجبت حالا لغيرها كقول
بعضهم ان الحركة علة موجبة لكون المتحرك متحركا واما استعماله
على المجاز فمنه ان تكون العلة موثرة في الاسم كقولنا ان السواد
علة في كون الاسود اسود اي هو علة في تسميته اسود ومنه
ما يوثر في المعنى وهذا منه ما يوثر في النفي كتاثير البياض في
في انتفا السواد ومنه ما يوثر في الاثبات وهذا منه ذات
موثرة كتاثير السبب في المسبب ومنه صفة تقتضي صفة كاقتضا
صفة الجوهر كونه متحيزا قال هذا على قول شيوخنا وانما سموا
كل واحد من ذلك علة لان لها تاثيرا في الايجاب الا انهم لا يسمون

علة

هذه الاقسام عللا الا نادرا وسموا القسم الاول علة على الحقيقة
لانها موجبة على كل حال من غير شرط وليس كذلك
الاقسام الاخر واما المعلل فهو ما طلبت علته فعلل
بها وهذا هو الحكم الثابت في الاصل لانه الذي يعلم او لا
ثم يطلب علته فيعلل بها واما المعلول فهو الذي اثرته
العلة وانتجته وهذا هو الحكم من حيث هو ثابت في الفرع
لا من حيث هو ثابت في الاصل الى هنا لفظ المعتمد واختار
اصحاب الشافعي كامام الحرمين والغزالي وفخر الدين الرازي
عبارة القاضي ابي بكر فانه قال القياس حمل معلوم
على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما
من حكم او صفة او نفيهما عنه قال امام الحرمين وذكر
المعلوم ليشمل الموجود والمعدوم والنفي والاثبات فانه قال
حمل شي على شي لكان ذلك حصر القياس في الموجودات
وسبيل القياس ان يجري في الموجود والمعدوم ثم فسر الحمل
لما كان فيه ضرب من الاجمال عند تقدير الاقتصار
عليه فقال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما فقوله
حمل معلوم على معلوم اراد به اعتبار معلوم بمعلوم ثم لما علم
ان التحكم بالحمل ليس من القياس بسبيل وانما القياس
من يتخيل جامعا ويبني عليه ما يبتغيه مبطلا كان او محقا
ذكر الجامع ثم صنفه الى حكم وصفة في نفي او اثبات
فهذه ترجمة كلامه على الجملة اي كلام القاضي ابي بكر
وقال الغزالي في مستصفاه اما قول من قال في حد
القياس انه الدليل الموصل الى الحق او العلم الواقع بالمعلوم

معلل
معلول

عن نظر او ردّ غايب الى شاهد فبعض هذا اعم من القياس
وبعضه اخص فلا حاجة الى الاطناب فيه وابعد منه اطلاق
الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة كقول
القايل كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر فيلزم منه
ان كل نبيذ حرام فان لزوم هذه النتيجة من المقدمتين
لا تنكر لكن القياس يستدعي امرين يضاف احدهما الى
الاخر بنوع من المساواة اذ يقول العرب لا يقاس فلان
الى فلان في عقله ونسبه وفلان يقاس الى فلان وهو عبارة
عن معنى اضافي الى شيئين الى هنا لفظ الغزالي وقال اهل
المنطق القياس قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنه
قول اخر واراد وبالاقوال المقدمتين كقولهم العالم
متغير وكل متغير حادث واراد وباللزوم قول اخر
النتيجة وهو قولهم فيلزم ان العالم حادث وفيه اشارة الى
ان القول المؤلف اذا لم ينتج لا يكون قياسا وانما قيد
بقولهم اذا سلمت لان الاقوال يجوز ان تكون كاذبة لا صادقة
منتجة والضمير في عنه الى القول المؤلف قوله واما
المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام
الشرع ومفصل من مفاصله اي واما المعنى الثابت بدلالة
صيغة القياس يعني بدلالة معناه لغة لا المعنى الثابت لغة
فهو ان القياس مدرك من مدارك احكام الشرع
يدرك به حكم الشرع وهو مفصل من مفاصل الشرع
يفصل به والمدرك محل الدرك والدرك اسم بمعنى الادراك
وجعل القياس مدركا لانه يدرك به الحكم ويعلم به والمفصل

محل الفصل والقياس يفصل به بين الجواز والفساد والحلال
والحرام فكان مفصلا قوله وهذه جملة لا تفتقر الا
بالبسط والبيان اي جملة ما ذكرنا من كون القياس
مدركا من مدارك الشرع لا تعلم الا بالشرح والبيان
قوله وبيان ذلك ان الله كلفنا العمل بالقياس
بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول
شهودا فهي شهود الله تعالى ومعنى النصوص هو شهادتها
وهي العلة الجامعة بين الفرع والاصل ولا بد من صلاح
الاصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود
بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة كصلاح
شهادة الشاهد بلفظ الشهادة خاصة وعدالته واستقامته
لحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة ولا بد من طالب
الحكم على مثال المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم
الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة
والبدن بالعمل اصلا او الخصم في مجلس النظر والمحاجة
ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب واذا ثبت ذلك
بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في ساير الشهادات
اي وبيان البسط والبيان في كون القياس مدركا من
من مدارك الشرع ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس
على ما قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فدل ان القياس
مدرك من مدارك الشرع فلو لم يكن مدركا لم يكلفنا العمل به
بطريق وضع الله تعالى ذلك الطريق على مثال العمل بالبينات
فالاصول شهود وهي الكتاب والسنة والاجماع وشهادة

معناه

الاصول الذى هو مناط الحكم وهو الذى نسميه علة جامعة
بين الاصل والفرع وانما فسرنا المعنى بالعلة احترازا عن معنى
النص لغة لانه ليس بعلة ولا شهادة له على الحكم فى الفرع
ولا بد من صلاحيته الاصول التى هى الكتاب والسنه
والاجماع للتعليل بان تكون صالحة للتعليل بان تكون
معقولة المعنى لانها اذا لم تكن معقولة المعنى لا يستقيم
القياس وهذا كصلاحيه الشهود للشهادة فى مجلس القضا
بوجود الحريه والعقل والبلوغ فاذا فقد احد هذه المعانى
لا تسمع الشهادة ولا بد من صلاح الشهادة ايضا بان
يكون المعنى الذى هو مناط الحكم وصفا صالحا لاضافه الحكم
اليه بموافقته للعلل المنقولة عن السلف كصلاح شهادة
الشاهد وهو ان تكون الشهادة بلفظ خاص وهو اشهد
حتى اذا شهد الشاهد بلفظ اعلم او اتيقن او احلف لا تقبل
ويشترط فى شهادة الشاهد فى فصل الخصومات العدالة
بان تكون صدقا والاستقامة بان تطابق دعوى
المدعى فان المدعى اذا ادعى على اخر الف درهم فشهد الشهود
بالف شاة لا تقبل فكذلك هذه الشهادة يشترط فيها العدالة
والاستقامة فالعدالة بظهور اثره فى غير هذا الموضع
بالكتاب والسنة والاجماع والاستقامة بمطابقه
الوصف للحكم المطلوب وان لا يكون فيه فساد الوضع ولا بد
من طالب للحكم كالطالب فى باب الخصومات وهو المدعى
والطالب للحكم فى القياس هو القايس ولا بد من مطلوب
فى الخصومات وهو الشى الذى يدعيه المدعى والمطلوب هنا

هو

هو الحكم الشرعى فى الفرع ولا بد من مقضى عليه كما فى الخصومات
وهو المدعا عليه والمقضى عليه هنا هو الخصم ان كان القياس فى
موضع النظر والمحاجة مع الخصم وان لم يكن فى موضع المحاجة
كان المقضى عليه هو القلب ضرورة عمل البدن به اصالة لان
القياس ليس بموجب للعلم بل هو موجب للعمل بالبدن فكان
العمل بالبدن اصلا فيلزم من ذلك اعتقاد القلب ضرورة لقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا بد من حكم يحكم بالحق
كالحاكم فى الخصومات وهو القاضى والحكم فى القياس
هو القلب فيحكم بتاثير الوصف فى الاصل فيثبت مثل حكم
الاصل فى الفرع بثبوت مثل ذلك الوصف فى الفرع واذا ثبت
مجموع ما قلنا تم القياس ولا يبقى بعد ذلك الا الدفع من
المشهود عليه وهو الخصم فى موضع المحاجة كما فى الخصومات
اذا تمت الشهادة لا يبقى الا الدفع من المشهود عليه وهو
المدعا عليه فان قلت كيف جعل الشيخ القلب مقضيا عليه
اولا وجعله قاضيا ثانيا والقاضى والمقضى عليه غيران فكيف
يكون القلب الواحد قاضيا ومقضيا عليه قلت انما جعل
القلب مقضيا عليه اولا ضمنا لا قصدا لان المقضى عليه قصدا
واصالة هو البدن فكان القاضى والمقضى عليه غيرين فلم
يلزم ان يكون الشى الواحد قاضيا ومقضيا عليه اما كون القلب
مقضيا عليه ضمنا بالاعتقاد بعد ان يكون البدن مقضيا عليه
بالعمل قصدا فلا يوجب المنافاة لانه كم من شى يثبت ضمنا ولا
يثبت قصدا الا اذا حكم بالملك للمدعى كان القاضى نفسه
مقضيا عليه ضمنا للحكم على المدعا عليه حتى اذا ادعاه القاضى بعد

نرى ان القاضى
صح

ذلك لنفسه لا يصح وكذلك اذا قضى القاضي بثبوت الرمضانية
بشهادة الواحد العدل فيما اذا كان بالسماء علة يثبت
الحكم على العموم وتجب الصوم على كافة المسلمين ويجب على القاضي
ايضا ضمنا لحكمه بالصوم على المسلمين وقال شمس الايمة السرخسي
في فصل بيان ما لا بد للقايسين من معرفته واما المعنى الذي
هو المراد بدلالته وهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع
ومفصل من مفاصله وانما يتبين هذا ببسط الكلام فنقول
ان الله تعالى ابتلانا باستعمال الرأي والاعتبار وجعل ذلك
موضوعا على مثال ما يكون بين العباد مما شرعه من الدعوى والبينات
فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى واحكامه بمنزلة الشهود
في الدعاوي ومعنى النص شهادته بمنزلة شهادة الشاهد
ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه حرا عاقلا بالغا فكذلك
لا بد من صلاحية النص لكونه شاهدا بكونه معقول المعنى
ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها فكذلك لا بد من
صلاحية الوصف الذي هو بمنزلة الشهادة وذلك بان يكون
ملائما للحكم او مؤثرا فيه على ما نبين الاختلاف فيه ولا بد
مما هو قائم مقام الطالب فيه وهو القايس ولا بد من مطلوب
وهو الحكم الشرعي فالمقصود تعدية الحكم الى الفروع ولا بد
من مقضي عليه وهو القلب ليترتب عليه العمل بالبدن ان
كان يحاج نفسه وان كان يحاج غيره فلا بد من خصم
هو كالمقضي عليه من حيث انه يلزمه الانقياد له ولا بد
من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضي في الخصومات ثم بعد
اجتماع هذه المعاني يتمكن المشهود عليه من الدفع كما في الدعاوى

المشهود

المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة فان تمام الالزام
انما يتبين بالعجز عن الدفع وربما خالفنا في بعض هذا الشافعي
وغيره من العلماء ايضا وقال القاضي ابو زيد في باب القول
في اسماء لا بد للقايس منها لا بد للقياس من اصول تعلل وهو
شهود الله تعالى على احكامه فيما لا نص فيها ولا بد من معنى
جامع بين الاصل والفرع وهو الشهادة ولا بد من قايس وهو
طالب معرفة الحكم المحتاج اليه بشهادة وهو المعنى الجامع
بين الاصل والفرع ولا بد من حكم يثبت لديه فيحكم به وهو القلب
ولا بد من مشهود به وهو الحكم المطلوب ولا بد من صلاح
الشاهد للشهادة كما في شهود المعاملات من حرية وعقل وبلوغ
فكذلك الاصل يجب ان يكون صالحا للتعليل ولا بد من اعتداد
الوصف صالحا كما يعتبر لفظ الشاهد ولا بد من اعتبار العدالة
كما في الشاهد ولا بد من مشهود عليه وهو المبدن فاللسان
يلزمه الاقرار بحكم تلك الشهادة والبدن يلزمها العمل به هذا
اذا حاج نفسه فاما اذا حاج غيره فمثال المتناظرين مثال
المتخاصمين في حقوق الناس والمجيب بمنزلة المدعي والسائل بمنزلة
المنكر والقياس شهادة والاصل شاهد والمجيب مستشهد
والحكم مشهود به والسائل بلسانه وبدنه مشهود عليه
والقلب منه حاكم عليه وتاثير الوصف عدالة ظاهرة فهذه
جملة لا بد للقايس منها وقد خالفنا الشافعي في بعضها على ما نذكر
في تفاصيل هذه الجملة ان شاء الله تعالى الى هنا لفظ التقويم
قوله هذا مذهب عامة اصحاب النبي صلى الله عليه
وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله

لانه لا يشترط التاثير في العلة بل يقولون بالاخالة

وهو قوله اشهد دون اعلم او اتيقن

اي من السائل كذ

عنهم

فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأي على الاصول الشرعية
لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك
احكام الشرع لا حجة لاثباتها ابتداءً وقال اصحاب
الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل
به باطل وهو قول داود الاصفهاني وغيره واختلف هؤلاء
فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلاً والقياس قسم
منه وقال بعضهم لا عمل لدليل العقل الا في الامور العقلية
دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا
ضرورة بنا اليه لامكان العمل باستصحاب الحال اي
هذا الذي قلنا من كون القياس مدركاً في احكام الشرع
هو مذهب عامة الصحابة والتابعين اي جميعهم فانهم اتفقوا
ان القياس لتعديه حكم الاصل الى فرع هو نظيره مدرك
من مدارك احكام الشرع لكنه ليس بحجة لاثبات الحكم
ابتداءً وقال اصحاب الظواهر كداود بن علي الاصفهاني
وغيره كالنظام من المعتزلة ان القياس ليس بحجة والعمل
بالقياس باطل ثم اختلف هؤلاء الذين انكروا القياس حجة
فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلاً والقياس قسم
من العقل فلا يكون القياس الشرعي دليلاً للعلم وحجة وقال
بعضهم لا عمل لدليل العقل الا في الامور العقلية دون
الشرعية يعني ان العقل حجة في العقليات دون الشرعيات
وقال بعضهم هو دليل ضروري يصار اليه اذا لم يكن في تلك
الحادثة نص او اجماع ولا ضرورة بنا في المصير الى القياس
لامكان العمل باستصحاب الحال وهو ابقاء ما كان على ما كان وقال

وقال اصحاب الظواهر ان القياس ليس بحجة

منه يعني ان العقل ليس بدليل للعلم اصلاً لا في العقلي ولا في الشرعي والقياس قسم صح

على ما كان صح

الشيخ حسام الدين السغناقي في شرحه في قوله لتعدية
احكامها آثر لفظ التعدية على لفظ الابانة وان كان هو مجازاً
احترازاً عن وهم ان يثبت الحكم فيه قطعاً لان لفظ الابانة يدل
على ان الحكم في الفرع كان ثابتاً بالنص ايضاً لكن كان خفياً فاظهره
المجتهد بالقياس فحينئذ يجب ان يثبت الحكم فيه قطعاً كما لو لحق
خبر الواحد بمجمل الكتاب يثبت الحكم هنالك قطعاً الى هنا لفظه
رحمه الله ويجوز ان يقال انما اختار لفظ التعديه وان كان
مجازاً لكونه متعارفاً بين اهل العلم مشهوراً وقال شمس الائمة
السرخسي في اصوله مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين
والصالحين والماضين من ائمة الدين هو ان القياس بالرأي
على الاصول التي ثبت احكامها بالنص لتعدية حكم النص
الى الفروع جائز مستقيم يدان الله تعالى به وهو مدرك من
مدارك احكام الشرع ولكنه غير صالح لاثبات الحكم به ابتداءً
وعلى قول اصحاب الظواهر هو غير صالح لتعديه حكم النص
الى ما لا نص فيه والعمل به باطل اصلاً في احكام الشرع واول
من احدث هذا القول ابراهيم النظام وطعن في السلف
لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم الى التهور الى خلاف ما وصفهم
الله تعالى به فخلع به ربقة الاسلام من عنقه وكان ذلك
منه اما للقصد الى افساد طريق المسلمين عليهم او للجهل منه
بفقه الشريعه ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد
ولكنه تحرز عن الطعن في السلف فراراً من الشنعة التي
لحقت النظام فذكر طريقاً آخر لاحتجاج الصحابه بالقياس
هو دليل على جهله وهو انه قال ما جرى بين الصحابة لم

ما يدان الله تعالى اي يعتقد ويتعبد به والمدرك بمعنى الادراك ويجوز ان يكون اسماً للسبب الذي يكون سبباً للادراك علية في قولهم الولد مجلبة مجبنة ح

خلع ربقة الاسلام من عنقه النظام

يكن على وجه الاحتجاج بالقياس وانما كان ذلك على وجه
الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتقريب ما قصدوه
من الصلح الى الافهام وهذا مما لا تخفى فساده على من تامل
ادنى تامل فيما نقل عن الصحابه في هذا الباب ثم نشا بعده رجل
متجاهل يقال له داود الاصفهاني فابطل العمل بالقياس من
غير ان وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله ولكنه
اخذ طرفا من كل كلام ولم يشتغل بالتامل فيه ليتبين
له وجه فساده قال القياس لا يكون حجة ولا يجوز العمل به
في احكام الشرع وتابعه على ذلك اصحاب الظواهر الذين
كانوا امثاله في ترك التامل وروى بعضهم هذا المذهب عن
قتادة ومسروق وابن سيرين وهو افترا عليهم فقد
كانوا اجل من ان ينسب اليهم القصد الى مخالفة رسول الله
صلى الله عليه وسلم واصحابه فيما هو طريق احكام الشرع بعدما
ثبت نقله عنهم ثم قال بعض نفاة القياس دلايل العقل
لا تصلح لمعرفة شي من امور الدين بها والقياس يشبه ذلك
وقال بعضهم لا يعمل بالدلايل العقلية في احكام الشرع
اصلا وان كان يعمل بها في العقليات وقال بعضهم لا يعمل
بها الا عند الضرورة ولا ضرورة في احكام الشرع لامكان
العمل بالاصل الذي هو استصحاب الحال وهذا اقرب اقاويلهم
الى القصد الى هنا لفظ شمس الايمة وقال في ميزان الاصول
القياس نوعان في الاصل عقلي وشرعي فالقياس العقلي
حجة وطريق لمعرفه العقليات عند عامة اهل القبلة وهو
قول البراهمة من الفلاسفة المقرين بالصانع المنكرين

للانبياء عليهم السلام وقالت الشمنية من الدهرية انه لا طريق
لمعرفة الاشياء الا الحس وانكرت كون الخبر والعقل من اسباب
المعارف وقالت الملحدة والامامية من الروافض والحنابلة
من المشبهة والخوارج الا النجدات منهم ان القياس ليس
بحجة في العقليات ثم اختلفوا فيما بينهم قالت الملحدة والامامية
الحجة هو قول الامام المعصوم وقالت الخوارج والمشبهة
ان الحجة هو ظاهر الكتاب في العقليات دون القياس
الا ان الحنابلة المشبهة قالوا في الفروع ان القياس حجة
لحاجة الناس اليه لحدوث الحوادث ساعة فساعة لا يوجد
حكمها في الكتاب ولا حاجة اليه في العقليات لوجودها في
الكتاب وهذه المسالة من مسايل الكلام تعرف ثمه ان شاء
الله تعالى واما القياس الشرعي وهو القياس في احكام
الحوادث التي لا طريق لمعرفتها سوى الشرع وليس فيها نص
ظاهر فقد اختلف العلما فيه قال عامة الفقها والمتكلمين
انه حجة يجب العمل بها وقال اصحاب الظواهر مثل داود الاصفهاني
ومن تابعه وقوم من المعتزلة مثل النظام والقاشاني
والشطوي انه ليس بحجة وهو قول من نفى القياس في الفروع
الى هنا لفظ الميزان وقال امام الحرمين من الشافعية
في كتاب البرهان القياس فيما ذكر اصحاب المذاهب
ينقسم الى عقلي وشرعي ثم الناظرون في الاصول والمنكرون
تفرقوا على مذاهب فذهب بعضهم الى رد القياس وقال
الناقلون هذا مذهب منكري النظر والقول في اثباته يتعلق
بفن الكلام وقال قايلون بالقياس العقلي والسمعي وهذا

النجدات يقال
لهم النجدة
وانما سموا
النجدات لانهم
نسبوا الى نجدة
بن عامر الحنفي
وكان من روسايهم
وكان نجدة
بن عامر ونافع
بن الازرق
قد اجتمعا بمكة
مع الخوارج على
ابن الزبير ثم
تفرقوا عنه
ذكره ابو حاتم
الرازي ه

مذهب الاصوليين والقياسيين من الفقهاء وذهب ذاهبون
الى القول بالقياس العقلى وجحدوا القياس الشرعى وهذا
مذهب النظام وطوائف من الروافض والاباضية والازارقة
ومعظم فرق الخوارج الا النجدات منهم فانهم اعترفوا باطراف
من القياس الشرعى وصار صايرون الى النهى عن القياس
النظرى والامر بالقياس الشرعى وهذا مذهب احمد بن
حنبل والمقتصدين من اصحابه فليس ينكرون ايضا نظر
العقل الى العلم ولكنهم ينهون عن ملابسته والاشتغال به
وذهب الغلاة من الحشوية واصحاب الظواهر الى رد القياس
العقلى والشرعى الى هنا لفظ كتاب البرهان ثم اعلم
ان النظام وهو ابراهيم بن سيار بن هانى من رؤساء المعتزلة
بيانه فيما قال الجاحظ فى كتاب الموالى والعرب وراس
المعتزلة رجلان وهما موليان واصل بن عطاء مولى بنى
ضبة او بنى مخزوم او بنى هاشم كل ذلك يقال وهو الذى
يقال له واصل الغزال ولم يكن غزالا وانما ذلك مثل قولهم خالد
الحذاء ولم يكن حذاء وعمرو بن عبيد مولى بنى العدوية ثم احد
بنى عقيل ثم احد بنى عرادة وقد زوجه عمرو اخته ثم كانت
الرياسة بعدهما للمطر بن ابى رجاء وهو مولى لفزارة ثم لعثمان
الطويل وهو عثمان بن خالد معلم ابى الهذيل العلاف وهو
مولى لبنى سليم ثم لحفص بن سالم وكان خاصا بعمرو دون
واصل والى مذاهبه كان يذهب وكان عمرو يقدم عثمان على
على ويقف فى عثمان وخاذله وقاتله ويقف فى على وطلحة
ولا يضلل فى اقل من مايتى درهم وكان واصل على خلاف

ذكر

قال ابو الحسن
الخياط ان مولد
عمرو بن عبيد
وواصل بن
عطا فى سنه
ثمانين ومات
عمرو فى سنه
اربع واربعين
ومائة وهو ابن
اربع وستين
سنه وكان
واصل من اهل
مدينه الرسول
مات سنه
احدى وثلثين ومائه
ذكره الشريف فى
كتاب الغرر

ذلك وحفص مولى لبنى فزارة وكان بعد هولاء عبد الحميد
الذى يقال له الزراد وهو عبد الحميد بن ابى جعفر الخزاعى
مولاهم من مازن بن مالك بن عمرو بن تميم وكان بعده فى
الرياسة ابو بكر الاخفش مولى بنى شيبان ولم يستجب الناس
لاحد بعد واصل اكثر مما استجابوا لابى عمرو الزعفرانى
وهو حفص بن عمرو بن العوام مولى لال ابى بكرة وكان من
اطول الناس ركوعا وسجودا ثم تفرقت المعتزلة على
فرق خمسة رؤساء كلهم الموالى اولهم ابو كلدة ويقال
هذا قول اصحاب ابى كلدة وكان عالما بالخوارج ومذاهبهم
والرد عليهم وكان عالما بمذاهب الزيدية والرافضة
ولحكامهم واسمه عمرو بن عثمان وزعم اخرون ان اسمه
عبد ومنهم ابو الهذيل وهو الثانى من الرؤساء العلاف
واسمه محمد بن الهذيل وهو مولى لعبد القيس ومنهم
الثالث وهو ابو اسحق الذى يقال له النظام واسمه ابرهيم
ابن سيار وهو مولى لبنى الحرث بن عباد احد بنى قيس بن ثعلبه
وكان فرضيا وعروضيا حاسبا منجما وكان ناسبا
حافظا للقرآن ولتفسيره وللتوراة والانجيل والزبور
وكتب الانبياء وكان قد عالج الكيمياء وعرف مذاهبهم
وكان اروى الناس لكلام الاوائل ولصنوف نحل
الاسلام واحسن الناس استخراجا والغهم عند الاحتجاج
لسانا ولم يكتب علما قط ولم يدونه وكان صاحب حديث عالما
بالرجال لانه كان اكبر رجاله حماد بن سلمة وقد كان خالط
الصوفية واصحاب المضمار وعرف اختلافهم وكان يقول

النظام

ج

الشعر اذا اراده ويستخرج المعمى وكان حسن العلم
بالنحو ومنهم الرابع وهو معمر بن عباد وله كنيتان ابو عمرو
وابو المعتمر وهو مولى لبني سليم وفيهم كان يتزل وكان عطارا
ومنهم بشر بن المعتمر وكنيته ابو سهل وكان راوية
للحديث وكان حافظا للشعر وكان شاعرا وكان متكلما
نحويا وكان في العلم دون غيره الى هنا لفظ الجاحظ وهو ابو
عثمان عمرو بن بحر تلميذ النظام وقال الشريف في كتاب الغرر
قال المبرد سمعت الجاحظ يقول انا من جانبي الايسر مفلوج
فلو قرض بالمقاريض ما علمت ومن جانبي الايمن منقرس فلو
مر به الذباب لألمت وبي حصاة لا يتسرح لي البول معها
واشد ما علي ست وتسعون وقال يوما لمتطبب يشكوا اليه
علته اصطلحت الاضداد على جسدي ان اكلت باردا اخذ
برجلي وان اكلت حارا اخذ براسي وتوفي الجاحظ سنة خمس
وخمسين ومايتين واما داود بن علي الاصفهاني فهو ابو
سليمان الفقيه الظاهري امام اصحاب الظواهر وكان
محمد بن جرير من مختلفة داود بن علي ثم تخلف عنه وعقد
مجلسا وولد داود سنة مائتين وتوفي في ذي القعدة
سنة سبعين ومايتين ذكره الخطيب في تاريخ بغداد
وقال ابو بكر الرازي في اصول فقهه وحكى لي بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله بن زيد الواسطي قال رايت القاشاني
وابن سريج قد صنفا في القياس نحو الف ورقة هذا في نفيه
وهذا في اثباته واعتمد القاشاني فيه على قوله تعالى او لم
يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم واعتمد ابن سريج

في اثباته على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار **قوله**
واحتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقول الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل
شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن
جعل القياس حجة فلم يجعل الكتاب كافيا وهذا استدلال
نفاة القياس بيانه ان الله تعالى جعل كتابه بيانا لكل شيء
فلو كان القياس حجة لم يكن الكتاب بيانا لكل شيء ولكن
الكتاب بيان له فلا يكون القياس حجة لان انتفاء اللازم
يوجب انتفاء الملزوم وكذا جعل جميع الاحكام في الكتاب
المبين فلو كان القياس حجة لم يكن بعض الاحكام في الكتاب
المبين وهو خلاف النص وقال القاضي ابو زيد في التقويم
واحتجوا بكتاب الله تعالى او لم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب
يتلى عليهم فاخبر الله تعالى ان الكتاب كاف فمن لم
يكتف به الا بالقياس فقد خالف وقال ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون والقياس الذي نستنبطه نحن
من ارائنا ليس مما انزل الله تعالى بل ذلك مما ولده ارائنا
انما المنزل كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه فانه ما كان
ينطق عن الهوى وما كان ينطق الا عن وحي وقال
لرسوله صلى الله عليه لتبين للناس ما نزل اليهم اي من
الوحي ولم يقل لتبين للناس ما يقع في رايك وقال ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء فاخبر ان الكل بيانه في كتاب
الله تعالى اما في نصه او اشارته او اقتضائه او دلالته فان

ابن سريج [illegible] العباس

لم يوجد فالابقاء على الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذلك
في كتاب الله تعالى قال لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الآية فالله تعالى امره بالاحتجاج بعدم نزول التحريم
في كتاب الله لبقاء الاباحة لانها اصل لنا بقول الله تعالى هو
الذي خلق لكم ما في الارض جميعا والاضافة بلام التمليك ابلغ
جهتي الاباحة فيصير على هذا كل الاحكام من رطب ويابس
ثابتة بما في الكتاب فبقي الراى مستعملا لتعرف الحكمة التي
فيها علم المصلحة عاقبة وهي مما لا يوقف عليها بالراى بالاجماع
لان المصلحة في اداء ما شرع الله تعالى من الاحكام النجاة
في الآخرة لا الفوز في الدنيا لا ادراك لا تدرك مصالح الآخرة
وانما تدرك مصالح العاجلة التي وقف عليها بالحواس والتجارب
فيعرف نظايرها بالقياس وهذا كما قلتم ان تعليل
النص بعلة لا تتعدى باطل لانه لا يفيد الا ما افاده النص
فبقي الفايدة في بيان حكم المصلحة فلم يثبت بالراى وقال
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله الا الحق
والقياس لا يوجب العلم واما خبر الواحد فاصله كلام النبي
صلى الله عليه وسلم وانه يوجب العلم يقينا ويكون حجة وانما
دخل الشك والاحتمال في الانتقال الينا فلا يبطل بالاحتمال
وكان بمنزلة النص المأول بالراى من كتاب الله تعالى
على بعض ما يقتضيه لسان العرب وانه حجة ولا يصير حجة
مع الاحتمال ولا يشكل علينا تعرف جهة الكعبة وبيان
قدر مهر المثل وقيمة المستهلك بالراى لان معرفة جهات البلدان
من مصالح الدنيا ومما يوقف عليها بالحواس وكذلك قيمة الشيء

يوجب العلم لانه في اصله موجب والقياس في نفسه محتمل فلا صح

تعرف بمعرفة النظاير وطريق العلم بها حس البصر وهذا
كما ان الله تعالى اخبرنا باهلاك من مضى بكفرهم وامرنا بالاعتبار بهم
وذلك يكون بالراى لانه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه
بحس العين او السماع فكان الاحتراز عن مثل سببه من مصالح
الدنيا وحل محل الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على
تلف مثله بتناوله ومحل الاحتراز عن سيف يقع عليه لعلمه
بقطعه بتجربة وعلمه بان القطع سبب تلفه فلم يكن معرفة
الجهة من احكام الشرع انما الحكم وجوب التوجه الى الكعبة
بعد تبين الجهة فالله تعالى اكرم الآدمي بالراى المميز ليستد
به مصالحه العاجلة ليبقى الى حينه بتدبيره وجعل طريق الاستدلال
به الوقوف على نظير ما علمه سببا لخير او شر بحواسه فكان الراى
حجة له في مثلها فاما الشريعة فما شرعت الا لامور الآخرة
وان تلك المصالح ثبتت على خلاف مصالح العاجلة فكل الدين
مبني على خلاف العادة الثابتة بتحري مصلحة عاجلة فلم يكن الراى
فيها حجة ولانا لم نصل الى تلك المصالح بحواسنا وهي طريق العلم
لنا في الاصل لم نقف على النظاير بالراى ولا يلزمنا وجوب
التامل بالراى في معاني النصوص لان معانيها لغة من امور
الدنيا ومما يوقف عليها بالسماع من اهلها ولم يكن من الشريعة
في شيء فانها كانت قبل الشرع وباقية في الكفار بعد الشرع
وانما انكرنا استنباط المعنى الذي تعلق به حكم الشرع فانه
من امور الآخرة فثبوت الحكم على ما يثبت من حظر او اباحة
حق الله تعالى وما هو من معاني اللسان في شيء فتحمل الآيات
الموجبة للتفكر والاعتبار على هذا القبيل والنصوص

التي نهت عن العمل بالرأي والزمت اتباع الوحي على احكام
الشرع وعلى هذا الحمل مشورة النبي صلى الله عليه اصحابه فان
الله تعالى امره بها في تدبير الحرب وشاورهم فيها والوقوف
على جهة القبلة من مصالح الدنيا ما هو حكم شرعي وانما
حكم الشرع في كونهم محقين وما شاورهم النبي صلى الله
عليه في تعرف كونهم محقين بل الوحي لم يخص باب الحرب
بالمشورة دون احكام الشرع وكذلك الخصوص ظهر
من فعل رسول الله عليه السلام فانه روى الشورى في
باب الحرب ولم يروه في شيء من الاحكام علم بانسداد باب
الشورى في معرفة الاحكام الى هنا لفظ التقويم **قوله**
واما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما قد كان فضلوا واضلوا هذا احتجاج نفاة القياس بالسنة
بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل نتيجة القياس الضلال
والاضلال فلو كان القياس حجة حقا وصوابا لم يكن نتيجته
الضلال والاضلال وكذلك جعل عليه السلام نفس القياس
نتيجة لكونهم اولاد السبايا وفيه دليل على قبح القياس
لان من له نسب كريم وعرق طيب يكون خصاله حميدة
وافعاله حسنة ومن حاله بخلاف ذلك يكون خصاله
وافعاله على العكس لان العرق دساس واليه اشار
تعالى في قوله ما كان ابوك امرء سوء وما كانت امك
بغيا اي زانية ولهذا قالوا النجابة من قبل الامهات والسبايا
جمع سبية وهي المرأة تسبى قال الشيخ حسام الدين

في قوله فقاسوا ما لم يكن يحتمل ان يكون قياسهم ما نقل
من اصل عبادة الاصنام ان اسلافهم المؤمنين كانوا قد
صوروا صور الانبياء والصلحاء الذين تقدموهم ليزدادوا ولجوا
في طاعة الله تعالى برؤية صورهم وتذكرهم ما بلغهم من مجاهد
وتحملهم لمشاق الدين الى ان نشأ اولاد السبايا فيهم بعد
انقراض اسلافهم الصالحين فقالوا لو كانت هذه الصور
يعبدها اسلافنا فيجب علينا عبادتها ايضا فحينئذ كان
معنى قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان اي قاسوا ما لم
يكن من عبادة الاصنام في اسلافهم بما قد كان من وجود
نفس الصور التي كان صورها اسلافهم للتذكر وزيادة
الانتعاظ والحرص في الطاعة برؤيتهم اياها لا لعبادتهم
اياها والله اعلم **قوله** هذا الحديث على تقدير صحته
ليس بحجة لنفاة القياس لانه عليه السلام قال فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان ذمهم على قياسهم المعدوم بالموجود ولا
مماثلة بينهما فليس هو بقياس في الحقيقة لان القياس اعتبار
المثل بالمثل وانما يصح قياس الموجود على الموجود والمعدوم
على المعدوم ولا يصح قياس احدهما على الاخر ونحن ايضا
نرد مثل هذا القياس فلا يكون الحديث حجة علينا وهذا
ما سنح به خاطري خاصة في هذا المقام والقاضي ابو زيد اورد
في احتجاجهم اخبارا اخر فقال وعن ابي هريرة رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله
تعالى وبرهة بالسنة وبرهة بالرأي فاذا فعلوا ذلك
فضلوا واضلوا وعن عمر رضي الله عنه انه قال اياكم واصحاب

الرأى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأى فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود اياكم وارايت
وارايت فانما هلك من كان قبلكم في ارايت وارايت
ولا تقيسوا شيئا بشيء فتزل قدم بعد ثبوتها وقال
عليه السلام من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من
النار والمقايسة تفسير بالرأى لانه استنباط معنى لابد له
عليه اللسان فيعلق به حكم الله تعالى فاما من الوجه
الذى يدل عليه اللسان فحسن نحو اختلاف عبد الله بن
عباس وزيد في زوج وابوين فقال عبد الله للام
ثلث المال كاملا لان الله تعالى نقل ثلث ما بقى وقال
زيد لها ثلث ما بقى لان الله تعالى جعل للام ثلث ما يرث
الابوان وارث الابوين في هذه المسئلة بعد الزوج الى هنا
لفظ التقويم **قوله** واما المعقول فلمعنى في الدليل والمعنى
في المدلول هذا تفصيل نفاة القياس بالمعقول اى واما
المعقول على نفى القياس فلمعنيين لمعنى في الدليل وهو القياس
ولمعنى في المدلول وهو ما ثبت بالقياس من الحكم الشرعى
قوله اما الدليل فشبهة في الاصل لان النص لم ينطق
بشيء من الاوصاف علة للحكم والحكم المطلوب حق الله تعالى
فلا يصح اثباته بما هو شبهة في الاصل مع كمال قدرة صاحب
الحق اى اما الدليل الذى هو القياس ففيه شبهة في الاصل
لان النص الذى اشتمل على الاوصاف لم يعين شيئا منها
انه علة وانما ثبت كون احد الاوصاف علة بالرأى وفي الرأى
شبهة لا محالة لانه لا يوجب العلم ثم الحكم المطلوب بالقياس

من ايجاب او اسقاط او تحليل وتحريم محض حق الله تعالى خالص في
اثبات حق الله تعالى بما فيه شبهة لانه قادر على اثبات حقه
بما لا شبهة فيه وفي قول الشيخ بما هو شبهة في الاصل
احترازا عن خبر الواحد لانه لا شبهة في اصله لانه كلام النبي
الامين الصادق وانما الشبهة في روايته فيثبت به الحكم
وذكر شمس الائمة السرخسى في اصول فقهه في احتجاج
نفاة القياس من حيث الدليل ان في القياس شبهة في اصله
لان الوصف الذى يتعدى به الحكم غير منصوص عليه ولا هو
ثابت باشارة النص ولا بدلالته ولا بمقتضاه وتعيينه وصف
من بين سائر الاوصاف بالرأى لا ينفك عن شبهة والحكم
الثابت من ايجاب او اسقاط او تحليل او تحريم محض حق
الله تعالى ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة
لان من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن ان ينسب
اليه العجز او الحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة ولا وجه
لانكار هذه الشبهة فيه فان القياس لا يوجب العلم قطعا
بالاتفاق وكان ذلك باعتبار اصله وعلى هذا التقدير يكون
هذا استدلالا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
وبقوله تعالى ولا تقولوا على الله الا الحق ولا يدخل على هذه
اخبار الاحاد فان اصله قول رسول الله وهو موجب
للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال الينا
بهذا الطريق فالشبهة تتمكن في الطريق لا تخرج الحديث
من ان يكون حجة موجبة للعلم وهو كالنص المأول فان
الشبهة تتمكن في تاويلنا فلا تخرج النص من ان يكون

وقد كان قول رسول
الله عليه السلام
حجة قبل الانتقال
الينا صح

حجة موجبة للعلم ومنهم من قرر هذا الكلام من وجه
آخر وقال تعيين وصف في المنصوص بالرأي لاضافة الحكم
اليه يشبه قياس ابليس لعنة الله على ما اخبر الله تعالى عنه
أأسجد لمن خلقت طينا وكذلك التمييز بين هذا الوصف وسائر
الاوصاف في اثبات حكم الشرع او الترجيح بالرأي تشبيه
ما فعله ابليس لعنة الله تعالى كما اخبر الله تعالى عنه خلقتني
من نار وخلقته من طين فلا يشك احد في ان ذلك كان
باطلا ولم يكن حجة فالعمل بالرأي في احكام الشرع لا يكون
عملا بالحجة ايضا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله **قوله**
واما الذي في المدلول فلان المدلول طاعة الله تعالى
ولا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء الا ترى ان من الشرائع
ما لا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات ومنه ما يخالف
المعقول اي واما المعقول الذي تمسك به نفاة القياس
في المدلول وهو ما ثبت بالقياس من الحكم فهو ان المدلول
طاعة الله تعالى لان الثابت بالقياس حكم شرعي وقبول الحكم
الشرعي طاعة لله تعالى ولا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء
لان كيفيات ما يقع طاعة وكمياته لا اهتداء للعقل فيها
وانما يقف العقل على جمل المحاسن والمساوي بان شكر
المنعم حسن وكفره قبيح ولكن لا يقف ان شكره باي
وصف يؤدى واي شيء يؤدى بل طريق الطاعة طريق الابتلاء
فلا تحصل الطاعة بالعقل نفسه فلا يكون القياس حجة
وقد جاء الشرع ايضا بخلاف ما يقتضيه رأينا ويدركه
عقولنا فعلم ان اثبات الحكم بالقياس لا يستقيم وهذا كالمقدرات

طلبنا
بدل

في العبادات والعقوبات كما في اعداد الصلوات ومقادير
الزكوات والصيامات وحد الزنا والشرب والقذف
واروش الجنايات وقد جاء الشرع بطهورية التراب وفيه
تلويث وتشويه الخلقة واوجب الطهارة في غير موضع الاصابة
واوجب الغسل في المني دون الغائط مع ان في نجاسة
المني اختلافا بخلاف الغائط وبقي صوم الناسي مع وجود ضده
وحرم الصلاة بالحيض دون الاستحاضة واوجب قضاء
الصوم على الحائض اذا طهرت دون الصلاة وسواهما
في سقوط الاداء واباح النظر الى شعر الامة الحسناء وحرم
النظر الى شعر العجوز الشوهاء وحكم في سرقة عشرة دراهم
القطع دون غصبها واختلاسها وخيانتها وقبل شهادة
الشاهدين في القتل العمد وفي الزنا لم يقبل دون الاربعة مع ان القتل
اعظم من الزنا وافحش منه وفرق بين عدة الطلاق والوفاة
مع ان حال الرحم لا تختلف فعلم ان الشرع باب لا مدخل
للرأي فيه وقد ذكر في المعتمد في احتجاج النظام ان
الله عز وجل قد دلك بوضع الشريعة على انه منعنا من القياس
لانه فرق بين المتفقين وجمع بين المفترقين فاباح النظر الى
شعر الامة الحسناء وحظر النظر الى شعر الحرة وان
كانت شوهاء واوجب الغسل من المني دون البول واوجب
على الطاهر من الحيض قضاء الصيام دون الصلاة الى هنا
لفظ المعتمد وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله
ونوع آخر من حيث المدلول فانه طاعة الله تعالى ولا
مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة الله تعالى ولهذا لا يجوز

الشاهدين

بلغ مقابلة

اثبات اصل العبادة بالرأي وهذا لان الطاعة في اظهار العبو[دية]
والانقياد وما كان التعبد مبنيا على قضية الرأي اصلا
كالمقادير في العقوبات والعبادات ومنه ما هو خلاف ما
يقتضيه الرأي وما هذا صفته فانه لا يمكن معرفته بالرأي
فيكون العمل بالرأي فيه عملا بالجهالة لا بالعلم وكيف
يمكن اعمال الرأي فيه والمشروعات متباينة في انفسها يظهر
ذلك عند التأمل في جميعها والقياس عبارة عن رد الشيء الى نظيره
يقال قيس النعل بالنعل اي احذه به فكيف يتأتى هذا مع
التباين يوضحه ان العلل التي يتعدى الحكم بها من المنصوص
عليه الى غيره متعددة مختلفة ولاجلها اختلف العلماء في
طريق التعدية وما يكون بهذه الصفة فانه يتعذر تعيين
واحد منها للعمل الا بما يوجب العلم قطعا وهو النص وبهذا جوزنا
العمل بالعلة المنصوص عليها كما في قوله عليه السلام الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات فاثبتنا هذا
الحكم في غيرها من حشرات البيت لان العلة منصوص عليها
فاما بالرأي لا يمكن الوقوف على ما هو العلة عينا فيكون العمل
به باطلا ولا يدخل عليه الاخبار فانه لا اختلاف فيها في الاصل
لانه كلام رسول الله عليه السلام وقد بينا انه قال ذلك
عن وحي وقد علمنا بالنص انه لا اختلاف فيما هو من عند الله تعالى
قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وانما الاختلاف في الاخبار من جهة الرواة والحجة هو
الخبر لا الراوي وما كان الاختلاف بين الرواة الا نظير
اشتباه الناسخ من المنسوخ في كتاب الله تعالى فان ذلك

متى

متى ارتفع بما هو الطريق في معرفته يكون العمل بالناسخ ولا
يكون ذلك عملا بالنص لا بالتاريخ فكذلك في الاخبار الى هنا
لفظ شمس الائمة واراد الشيخ بقوله ومنه ما يخالف المعقول
ما لا يدرك بالعقول للعجز عن فهمه ولم يرد به مخالفة قضية الشرع
قضية العقل في الواقع لان العقل حجة كالنقل فلا يجوز ان
تتناقض قضايا الشرع **قوله** ولا يلزم امور الحرب وكذا
الكعبة وتقوم المتلفات هذا ايراد على ما قال من جهة نفاة
القياس حيث انكروا القياس وهو عمل بالرأي للعجز في الدليل
وهو ان فيه شبهة وللعجز في المدلول وهو طاعة الله تعالى ولا يطاع
الله تعالى بالعقول والاراء وقد عملوا بالرأي في امور الحرب
وكذا الكعبة عند الاشتباه وعند البعد عنها وفي تقوم المتلفات
بالرأي لايجاب ضمانها فاجاب عن الايراد وقال لا يلزم هذه
المسائل على الوجهين جميعا شبهة في الاصل مع كمال قدرة صاحب
الحق فانما لم تلزم لان الاشياء المذكورة حقوق العباد وكلامنا
في حقوق الله تعالى ويجوز ان تثبت حقوق العباد بما فيه شبهة
اما غير القبلة وهو امور الحرب وتقوم المتلفات فلا اشكال
في كونه من حقوق العباد لان العباد بارائهم في امور الحرب
ينتفعون في دنياهم بدفع الضرر عن انفسهم او جلب النفع
اليها وكان امور الحرب من حقوقهم وكذا تقوم المتلفات
من حقوقهم لان في ايجاب الضمان جبران حقوقهم والانتصاف
من خصومهم واما القبلة فلا يشكل ايضا لان اصلها معرفة
اقاليم الارض وجهات البلدان ومعرفتها من مصالح العباد
فثبت معرفة القبلة بما في وسعهم وهو ما فيه شبهة للعجز عما

فوق ذلك واما على الوجه الثاني وهو ان الله تعالى لا يطاع
بالعقول والاراء فانما لم تلزم هذه المسايل من امور الحرب
وذكر الكعبة وتقويم المتلفات لانها تثبت بوجوه محسوسة
والثابت بالحواس ثابت يقينا كالثابت بالكتاب والسنة ولهذا
قيل اقوى الدلايل الحس وكلامنا في الثابت بالرأي المجرد لا
في الثابت بالحس اما امور الحرب فتعرف بحاسة البصر في
تعبيه الجيش وتهيئة العدد والالات والاسلحة الصالحة
لها والرجال المقاتلة واستبصار المواضع الموافقة للمعركة
وكذا يعرف قيم المتلفات برؤية نظايرها بحاسة البصر
وكذا معرفة مهور المثل تحصل بالنظر الى نساء عشيرتها
فان وجدناها مثلهن في المال والجمال والسن والبكارة
والثيابة والعقل والحسب والنسب كان مهرها مثل مهورهن
فكان المعروف بالحس على مثال ما ثبت بالكتاب والسنة
وكذلك القبلة ايضا جهتها محسوسة تعرف بالنظر الى
النجوم وفي هذا نوع نظر لان كلامنا فيمن غاب عن الكعبة
ومن غاب عنها لا يعرفها بحس البصر وانما يعرف جهتها
بالحس بعد استخراجها واستخراجها لا يكون الا باعمال
الرأي فالاولى في الجواب عن ايراد المسايل جواب القاضي
ابي زيد وقد مر ذلك عند قوله واحتج من ابطل القياس
بالكتاب والسنة والمعقول وقال شمس الايمة السرخسي ولا يدخل
على شيء مما ذكرنا اعمال الرأي في امر الحرب وقيم المتلفات ومهر
النساء والوقوف على جهة الكعبة اما على الوجه الاول فلان
هذا كله من حقوق العباد ويليق بحالهم العجز والاشتباه

اي على وجه الاستدلال من حيث الدلالة

فيما

وعلى الثاني فلان الامر فيما هو من حقوق العباد صح

فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر
عليهم الوقوف الى مقاصدهم وهذا في غير امر القبلة ظاهر
وكذلك في امر القبلة فان الاصل فيه معرفة جهات اقاليم
الارض وذلك من حقوق العباد مما يكون مستدركا بالحواس
وبه يثبت علم اليقين كما يثبت بالكتاب والسنة الا ترى
ان الكعبة جهتها تكون محسوسة في حق من عاينها وبعد
البعد منها باعمال الرأي تمكن تصييرها كالمحسوسة وكذلك
امر الحرب فالمقصود صيانة النفس عما يتلفها او قهر الخصم
واصل ذلك محسوس وما هو الا نظير التوقي عن تناول السم
الذعاف لعلمه انه متلف والتوقي عن الوقوع على السيف والسكين
لعلمه انه ناقض للبنية فعرفنا ان اصل ذلك محسوس فاعمال
الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بما لا شبهة في اصله ثم
في هذه المواضع الضرورة تتحقق الى اعمال الرأي فانه عند الا
عنه لا يجد طريقا اخر هو دليل العمل به فلاجل الضرورة جوزنا
بها العمل بالرأي فيه وهنا الضرورة لا تدعو الى ذلك لوجود
دليل في احكام الشرع للعمل به على وجه يغنيه عن اعمال
الرأي فيه وهو اعتبار الاصل الذي قررناه الى هنا لفظ
شمس الايمة رحمه الله والعلماء قسموا الربع المسكون من
الارض سبعة اقسام من المغرب الى المشرق وسموا
كل قسم منها اقليما والربع المسكون هو النصف الفوقاني من النصف
الشمالي **قوله** وحصل بما قلنا المحافظة على النصوص
بمعانيها اي حصل بما قلنا من الدلايل من الكتاب والسنة
والمعقول على نفي القياس المحافظة على النصوص بمعانيها

عمواض

لان القياس لما كان مهجوراً عنه لا يشتغل المرء به باعمال الفكر
فيه بل يشتغل فكره بحفظ النصوص ودرك معانيها بالعمل بدلالتها
واشاراتها ومضمراتها واستعاراتها وكناياتها وهذه فايدة عظيمة
وقال القاضي ابو زيد في التقويم لو كان في حجرنا عن القياس
امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانا متى حجرنا عن
القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في معاني
اللسان وفي محافظة النصوص اظهار قالب الشريعة كما
شرعت وفي التبحر في معاني اللسان انشاء حيوة القالب
فتموت البدع بظهور القالب فعند ظهورها يتبين الزيغ
عنه الذي هو بدعة وفي حيوة قالبه سقوط الهوى لان القالب
لا تحيى الا باستعمال الراي في معاني النصوص ومعانيها
غايرة جمة لن تنزف بالراي وان فنيت الاعمار فيها فلا يفضل
الراي للهوى فيتم امر الدين بموت البدع ويستقيم العمل
بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس وهذا اعدل
طريق لنفاة القياس الى هنا لفظ التقويم قوله
ولان العمل بالاصل في مواضع القياس ممكن وذلك دليل
دعينا الى العمل به قال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الاية وليس كذلك ما ذكرنا من
امور الحرب وغيرها لان العمل بالاصل غير ممكن وكذلك
امر القبلة فعملنا بالاجتهاد للضرورة وهذا دليل اخر لنفاة القياس
على نفي القياس بان يقال اذا لم يوجد الدليل على الحكم في كتاب
الله تعالى نصا او اشارة او دلالة او اقتضاء يعمل باستصحاب
الحال بان يبقى الامر الثابت على ما كان من وجود او عدم ولا حاجة

الى العمل بالقياس لعدم الضرورة اليه والعمل باستصحاب الحال دعانا
الى العمل به الشرع قال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم
خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به امر بالاحتجاج
بعدم نزول التحريم لبقاء الاباحه لانها اصل لقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا بخلاف امور الحرب وقيم المتلفات ومهور
النسا ودرك الكعبه لان العمل باستصحاب الحال في هذه
الاشياء غير ممكن لانه لا يصح ان يقال ان الاصل عدم
الضمان وعدم المهر فلا يجبان لان سبب وجوبهما قد تحقق
فلا بد من اعمال الراي بالاجتهاد وكذلك القبلة لا يمكن
العمل فيها بالاستصحاب بان يقال الاصل عدم الاستقبال
فلا يجب الاستقبال لان سبب الاستقبال قد تحقق لقوله تعالى
وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وقال فول وجهك شطر
المسجد الحرام فدعت الضرورة الى العمل بالراي والاجتهاد
قوله ولا يلزم عليه الاعتبار بمن مضى من القرون
في المثلات والكرامات لان ذلك امر يعقل بالحس والعيان
وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار وعلى امور
الحرب يحمل مشاورة النبي عليه السلام وكان ينبغي ان يذكر
الشيخ كلامه هذا بعد قوله ولا يلزم امور الحرب ودرك
الكعبه وتقوم المتلفات قبل وحصل بما قلنا لانه هو المناسب
لان ورود السوال هناك لورود السوال ثمه اي ولا يلزم
على ما قلنا من نفي القياس الاعتبار بالقرون السالفة في عقوبا[ته]م
وكراماتهم لان ذلك معلوم بالحس لا بالراي اما بحس البصر

فى حق من عاين ذلك او بحس السماع فى حق من لم يعاين
ولكن سمع انهم فعلوا كذا فاستحقوا الكرامة وفعلوا كذا
فاستحقوا العقوبه ولم يكن ذلك مما نحن بصدده من العمل
بالرأى الجود وعلى ذلك نحمل ما ورد فى الكتاب من الامر
بالاعتبار اى على ما يعلم بالحس نحمل قوله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار حتى يباشروا سبب الكرامة فيستحقوها ومشاورة
ولا يباشروا سبب العقوبه فلا يستحقوها وعلى ذلك نحمل
النبى عليه السلام مع اصحابه لانه ما كان يشاورهم فى احكام
الدين وانما كان يشاورهم فى امور الحرب التى تتعلق بالحس
وفيما هو من حقوق العباد والمثلة بفتح الميم وضم الثاء
العقوبة والجمع المثلات كذا فى الصحاح وقال شمس الايمة
السرخسى رحمه الله ولا يدخل على شىء مما ذكرنا اعمال الرأى
والتفكر فى احوال القرون الماضية وما لحقهم من المثلات
والكرامات لان ذلك من حقوق العباد فالمقصود ان
يمتنعوا مما كان فيه هلاكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا وان يباشروا
ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا
مثل ذلك وهو فى الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل
الذى يكتسب به المرء سبب ابقاء النسل ثم طريق ذلك
الاعتبار بالتامل فى معانى اللسان فان اصله الخبر وذلك
مما يعلم بحاسة السمع ثم بالتامل فيه يدرك المقصود
وليس ذلك من حكم الشريعة فى شىء فقد كان الوقوف
على معانى اللغة فى الجاهلية وهو اليوم باق بين الكفرة
الذين لا يعلمون حكم الشريعة وعلى هذا تخرج ايضا ما

امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشورة مع اصحابه
فان المراد امر الحرب وما هو من حقوق العباد الا ترى
ان المروى عن رسول الله صلى الله عليه انه شاورهم فى ذلك
ولم ينقل انه شاورهم قط فى حقيقة ما هم عليه ولا فيما امرهم
من احكام الشرع والى هذا المعنى اشار بقوله اذا اتيتكم
بشىء من امر دينكم فاعملوا به واذا اتيتكم بشىء من امر دنياكم
فانتم اعلم بامر دنياكم او كلاما هذا معناه الى هنا لفظ شمس
الايمة **قوله** ولعامة العلماء وايمة الهدى الكتاب
والسنة والدليل المعقول وهذا اكثر من ان يحصى واوضح
من ان يخفى وانما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء بالسلف
قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والاعتبار رد
الشىء الى نظيره والعبرة البيان قال تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون
اى تبينون والقياس مثله سواء اى ولعامة العلماء وايمة
الهدى الذين قالوا ان القياس فى احكام الشرع حجة الكتاب
والسنة والدليل المعقول اى الاستدلال بهذه الاشياء
الثلثة على صحة قولهم والاستدلال بالدلايل المذكورة اكثر
من ان يحصى ذكرا اكثر ذلك ابو بكر الرازى فى اصول فقهه
وطول الكلام فيه ولكنا نذكر من كل واحد منها شيئا يسيرا
تبركا بما ذكره السلف واقتداء بهم منها قوله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار وجه الاستدلال بالاية ان ثعلبا من
كبار ايمة اللغة قد روى عنه ان الاعتبار رد الشىء الى نظيره
والقياس رد الشىء الى نظيره ايضا فيكون العمل بالقياس مامورا
به وهذا لان القياس هو الرد الى النظير لا محالة وتجويز ان

عليه السلام ايضا

ابانة مثل حكم الاصل فى الفرع بمثل علته الاصل فى الفرع وهو صح

يكون الاعتبار بمعنى الثلاثي كما في قرأت واقترأت وخطف واختطفت وقد جاء عبر بمعنى بين كما في قوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اى تبينون فعلى هذا جوز ان يكون اعتبر بمعنى عبر والبيان المضاف الينا هو القياس ومعنى قوله والقياس مثله مثل رد الشيء الى نظيره مر بيانه انفا وقال في مجمل اللغة قال الخليل العبرة الاعتبار بما مضى ثم يزيد على هذا الى هنا لفظ المجمل وقال ابن دريد في الجمهرة والعبرة ما اعتبرت به من الايات وكل في هذا الامر معتبر وفي نقض كلامهم ان لم تناجك اخبارا ناجتك اعتبارا الى هنا لفظ الجمهرة ثم اورد الشيخ سؤالا الاثبات بالنص دون الرأي وهو ان يذكر سبب هلاك قوم ونجاتهم وكذلك عندي هنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قول النبي صلى الله عليه في الهرة انها من الطوافين والطوافات عليكم فالجواب ما نبين ان شاء الله تعالى اي ان قال الخصم انا لا آبى الاعتبار بامر ثابت بالنص مثل ان يذكر النص سبب هلاك قوم وسبب نجاتهم كما قال في الآية وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله ثم قال فاعتبروا يا اولي الابصار واجوز مثل ذلك الاعتبار وانما انكر الاعتبار الثابت بالرأي وهذه الآية ليست بحجة اذن لكم علي وكذلك ايضا عندي هنا في باب القياس اذا كانت العلة منصوصة جوز الاعتبار بالرأي كما في قوله عليه السلام انها من الطوافين لانه عليه السلام علل على سقوط نجاسة الهرة بعلة الطوف حتى ثبت هذا الحكم في سائر سواكن البيت بمثل هذه العلة فقال الشيخ فالجواب ما نبين اشار بذلك الى ما ذكر بعد قوله فاما المعقول بقوله وبيان ذلك في الاصل في قوله تعالى

وقال بعض السلف سل الارض فقل لها من حفر انهارك وغرس اشجارك واخرج ثمارك فان لم تجبك جوابا اجابتك اعتبارا ذكره ابو حاتم الرازي في كتاب الزينة

هو الذي اخرج الذين كفروا وقال شمس الايمة السرخسي في اصوله لجمهور العلماء دلايل الكتاب والسنة والمعقول وهي كثيرة جدا قد اورد اكثرها المتقدمون من مشايخنا ولكنا نذكر من كل نوع طرفا مما هو اقوى في الاعتماد عليه فمن دلايل الكتاب قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار حكي عن ثعلب انه قال الاعتبار في اللغة هو رد حكم الشيء الى نظيره ومنه يسمى الاصل الذي يرد اليه النظاير عبرة ومن ذلك قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ويقول الرجل اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اي سويته به في التقدير وهذا هو حد القياس فظهر انه مامور به بهذا النص وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والتبيين الذي يكون مضافا الينا هو اعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره فان قيل المراد الاتعاظ بالقرون الماضية قلنا هذا مثله لانه غير مامور به لعينه بل ليعتبر حاله بحالهم فينزجر عما استوجبوا به من العقاب اذ المقصود من الاعتبار هو الاتعاظ بالعبرة ومنه يقال السعيد من وعظ بغيره وقال ابو بكر الرازي في اصول فقهه واحتج ابرهيم بن علية لاثبات القياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قال ابو بكر وقد حكي عن ثعلب ان رد حكم الحادثة التي لها نظيرها من الاصول يسمى اعتبارا قال ابو بكر ويدل على صحة هذا المعنى ابتداء الآية التي فيها ذكر الاعتبار لانه تعالى قال وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون

الاعتبار والتأمل والتفكر فيما اخبر الله تعالى مما صنعه صح

ان يتعظ صح

بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاخبر عن ظنهم الكاذب ان الله
حصونهم ما يغنيهم من الله ثم اخبر ما استحقوه من الخزي والعذاب
والذل والخذلان بقوله تعلى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
ثم قال فاعتبروا يا اولي الابصار والمعنى والله اعلم ان
احكموا لمن فعل مثل فعلهم باستحقاق العقوبة والنكال
من الله تعلى لئلا يقدموا على مثل ما اقدموا عليه فيستحقوا
مثل ما استحقوا فدل على ان الاعتبار هو ان تحكم للشيء
بحكم نظيره المشارك له في معناه الذي تعلق به استحقاق
حكمه فان قيل الاعتبار هو التفكر والتدبر قيل له هو كذلك
الا انه تفكر في رد الشيء الى نظيره على الوجه الذي قلنا الا ترى
انك تقول قد اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اذا قومته
بمثل قيمته فكان المعنى انك رددته اليه وحكمت له بمثل حكمه اذ
كان مثله ونظيره الى هنا لفظ ابي بكر الرازي **قوله**
وقال تعلى ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون ويعقلون ونحو
ذلك اي قال ان في ذلك لايات لقوم يعقلون وقال ان في
ذلك لاية لقوم يعلمون وهذا كله يدل على صحة القياس لان
التفكر يفضي الى العمل بالقياس وكذلك العقل وكذلك العلم
قوله وقال جل ذكره ولكم في القصاص حيوة وهو افناء
واماتة في الظاهر لكنه حيوة من طريق المعنى بشرعه واستيفائه
اما الاول فان من تامل في شرع القصاص صده ذلك عن
مباشرة سببه فيبقى حيا ويسلم المقصود بالقتل عنه فيبقى
حيا فيصير حيوة لهما اي بقاء عليهما واما في استيفائه فلان
من قتل رجلا صار حربا على اوليائه وصار والحذر كافة عليه فلا

يسلمو لهم حيوة الا ان يقتل القاتل فيسلم به حيوة اولياء القتيل
الاول والعشائر فصاروا احياء معنى وهذا لا يعقل الا بالتامل
واستدل الشيخ على مشروعية القياس بقوله تعلى ولكم
في القصاص حيوة ومعلوم ان بين القصاص والحيوة مضادة
فمحال ان يكون احد الضدين محلا للضد الاخر وانما قلنا ان
بينهما مضادة لان القصاص افناء الحيوة وازالتها بمقابلة ازالة
حيوة اخرى لكن كون القصاص حيوة من طريق المعنى لانه
تحصل به الحيوة من وجهين من شرعه واستيفائه اما من حيث
مشروعية القصاص فلان من تامل فيها منعه مشروعيته عن
مباشرة اسباب القتل كحز الرقبة بالسيف والطعن بالرمح
والسكين والذبح به والرمي بالنشاب والضرب بالدبوس
فيبقى المتامل في مشروعية القصاص حيا كما كان لانه لا
يفعل حيث لم يقتل احدا ويسلم المقصود بالقتل ايضا عن القتل
فيبقى حيا فكان في مشروعيته حيوة لقاصد القتل والمقصود
به واما من حيث استيفاء القصاص فلانه اذا استوفى
القصاص من القاتل يسلم اولياء المقتول وعشائره عن القتل
لانه لو لم يستوف القصاص يبقى القاتل حربا على اولياء المقتول
فربما يقتلهم ايضا خوفا على نفسه منهم فاذا استوفى القصاص
سلموا وبقوا احياء فعلى هذا الوجه يكون الخطاب في قوله تعلى
ولكم لاولياء القتيل وعلى الوجه الاول لجميع الناس وهذا
المعنى لم يدرك من النص الا باستعمال الراي فيه والقياس
استعمال الراي لاستنباط المعنى فدلت الاية على صحة العمل
بالقياس وقال القاضي ابو زيد في التقويم والله تعلى يقول

ولكم في القصاص حيوة وفيه هلاك حساً وانما الحيوة في الاعتبار بمن قتل فقتل لينزجر عن القتل ابتداً فلا يقتل جزاً وهذا ضرب من الراى واستعمال الراى لا بد من القول به وكل انسان اذا تامل في حاله لم يجد لنفسه قواماً الا بهذا الضرب من الاعتبار فما سخر الادمي عين ما في الارض الا بالراى وما تفاوتوا في درجاتهم العاجلة الا بتفاوتهم في الاراء ومتى ثبت هذا ثبت مثله فيما نختلف فان الله تعالى كما بين اهلاك قوم بكفرهم وامر الباقين بالاعتبار بهم لينزجروا عن الكفر فلا يهلكوا وكان اعتباراً واجباً نعمل به فكذلك اذا بين اسماً او صفة فعلق به حكماً من احكامه وجب الاعتبار به في اصل اخر ووجب اثبات الحكم فيه متى وجد الوصف فيه فانه لا فرق بين حكم هو تحليل او تحريم تعلق بوصف هو كيل وبين حكم هو هلاك تعلق بوصف هو كفر الى هنا لفظ النفوتم وقال صاحب الكشاف ولكم في القصاص حيوة كلام فصيح لما فيه من الغرابة وهو ان القصاص قتل وتفويت للحيوة وقد جعل مكاناً وظرفاً للحيوة ومن اصابة محز البلاغة بتعريف القصاص وتنكير الحيوة لان المعنى ولكم في هذا الجنس من الحكم الذى هو القصاص حيوة عظيمة وذلك انهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم قتل مهلهل باخيه كليب حتى كاد يفنى بكر بن وائل وكان تقتل بالمقتول غير قاتله فتثور الفتنة ويقع بينهم التناحر فلما جاء الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حياة اى حيوة او نوع من الحيوة وهى الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل لانه اذا هم بالقتل فعلم انه يقتص منه فارتدع سلم صاحبه من القتل وسلم هو من القود فكان القصاص سبب حيوة نفسين

فيه صح

كقوله عليه السلام فانها ام عرق النفر والدم اسم والنفر صفة له وكذلك قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة اسم والملح صفة

وكان يقول مهلهل كل قتيل في كليب غرة حتى ينال القتل آل مرة

الى هنا لفظ الكشاف وقول الشيخ صده ذلك اى منعه قال الجوهرى صد عنه صدوداً اعرض عنه وصده عن الامر صداً منعه وصرفه عنه واصده لغة وصد يصد ويصد صديداً اى ضج وقول الشيخ وهذا لا يعقل الا بالتامل اى كون القصاص حيوة لا يعلم الا بالتامل والتفكر قوله واما السنة فاكثر من ان تحصى من ذلك ما روى عن النبى صلى الله عليه حين بعث معاذاً اميراً الى اليمن قال بم تقضى قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضى بما قضى به رسول الله قال اجتهد رايى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله وهذا نص صحيح وقال ابو داود في كتاب القضاء من السنن حدثنا حفص بن عمر عن شعبة عن ابى عون عن الحرث بن عمرو بن اخى المغيرة بن شعبة عن اناس من اهل حمص من اصحاب معاذ ان رسول الله صلى الله عليه لما اراد ان يبعث معاذاً الى اليمن قال كيف تقضى اذا عرض لك قضاء قال اقضى بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه قال فان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال اجتهد رايى ولا الو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه صدره وقال الحمد لله وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله ثم اعلم ان معاذاً هو معاذ بن جبل بن اوس ابو عبد الرحمن الانصارى الخزرجى السلمى المدنى نزل الشام شهد بدراً سمع النبى صلى الله عليه روى عنه انس بن مالك وعمرو بن ميمون والاسود بن هلال في آخر الناس قال البخارى قال على بن المدينى مات في طاعون عمواس وسنه سبع او ثمان عشرة وقال غيره وهو ابن ثمان

وعمواس بلد بالشام من عمل فلسطين غزاه بين الاردن

قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال صح

ابو عون محمد بن عبيد الله الثقفى روى عنه شعبة ذكره مسلم في الكنى

معاذ بن جبل

وعشرين والذى يرفع فى سنه يقول احدى اوثنتين وثلثين
سنه وقال سعيد بن المسيب مات وهو ابن ثلث وثلثين سنة
وقال ابن سعد مات وهو ابن ثمان وثلثين سنه وقال عمرو بن
على مات بناحية الاردن سنة ثمانى عشرة وهو ابن ثلث وثلثين
سنه شهد بدرا وهو ابن عشرين سنه وقال عمرو مرة اخرى مات
فى طاعون عمواس وهو ابن ثنتين وثلثين سنه وقال الواقدى مات
بالشام بناحية الاردن فى طاعون عمواس سنه ثمان عشرة
شهد بدرا وهو ابن عشرين او احدى وعشرين سنه الكل
من كتاب الهداية والارشاد وحديث معاذ دل على ان القياس
مدرك من مدارك الشرع لانه عليه السلام حمد الله عز وجل
على توفيقه معاذا العمل بالاجتهاد ولم ينكره قوله
وقد روينا ما هو قياس بنفسه من النبى عليه السلام وقوله من
النبى عليه السلام يتعلق بقوله قياس لا بقوله روينا وذلك
مثل ما روى فى حديث الهرة انها من الطوافين قبل هذا ومثل
ما قال النبى عليه السلام فى باب تقسيم السنه الخثعميه ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم
قال فدين الله احق ومثل ما قال عليه السلام فى ذلك الباب
لعمر وقد ساله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكان يضرك ثم اعلم ان فخر الدين الرازى اورد فى
حديث معاذ سوالا وجوابا فى محصوله فقال فان قيل لا نسلم
صحة الحديث وبيانه من وجهين الاول انه مشتمل على
الخطا فوجب ان لا يكون صحيحا بيان الاول من وجوه احدها
ان فيه قوله فان لم تجد فى كتاب الله وهذا يناقض قوله تعالى ما

اى احد وجوه الوجه الاول

قرط

فرطنا فى الكتاب من شى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين
وثانيها ان فى الحديث انه عليه السلام صوبه فى قوله اجتهد
رايى وهذا خطا لان الاجتهاد فى زمان الانبيا عليهم
السلام لا يجوز على ما سياتى وثالثها انه عليه السلام سال
عما به يقضى والقضا هو الالزام فيكون السوال واقعا عن
الشى الذى به يجب الحكم والسنه لا تصلح جوابا عن ذلك
لانها تذكر فى مقابلة الفرض فيقال هذا سنة وليس بواجب
ورابعها ان الحديث يقتضى انه ساله عما به يقضى بعد ان نصبه
للقضا وذلك لا يجوز لان جواز نصبه للقضاء مشروط بصلاحيه
القضا وهذه الصلاحيه انما تثبت لو علم كونه عالما بالشى
الذى يجب ان يقضى به والشى الذى لا يجب ان يقضى به وخامسها
ان مقتضى الحديث انه لا يجوز الاجتهاد الا عند عدم وجدان
الكتاب والسنة وهو باطل لان تخصيص الكتاب والسنة
بالقياس جائز والوجه الثانى فى بيان ضعف الحديث
نروى ان معاذا لما قال اجتهد رايى قال له رسول الله صلى الله
عليه اكتب الى اكتب اليك وليس لاحد ان يقول انا نصحح الروايتين
لانهما نقلا فى واقعة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما سلمنا سلامة
المتن عن هذه المطاعن لكن لا نزاع بين المحدثين فى كونه
مرسلا والمرسل ليس بحجة على ما تقدم بيانه سلمنا انه ليس بمرسل
ولكنه ورد فى اثبات القياس والاجتهاد وانه اصل عظيم فى
الشرع والدواعى تكون متوفرة على نقل ما هذا شانه وما يكون
كذلك وجب بلوغه فى الاشتهار الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك
علمنا انه ليس بحجة والحاصل انه مرسل فوجب ان لا يكون

اى خامس وجوه الوجه الاول

حجة عند الشافعي وانه خبر ورد فيما يعم به البلوى فوجب
ان لا يكون حجة عند ابي حنيفة سلمنا سلامته عن هذا الطعن
لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في المسائل القطعية
فان قلت الدليل على صحته ان مثبتي القياس كانوا ابدا متمسكين
به في اثبات القياس والنفاة كانوا مشتغلين بتأويله وذلك
يدل على اتفاقهم في قبوله قلت تقدم بيان ضعف هذا الوجه
سلمنا صحته فلم يدل على كون القياس حجة اما قوله اجتهد
رأيي قلنا الاجتهاد عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب
فنحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية فان قلت انما قال
اجتهد رأيي بعد ان كان لا تجد في الكتاب والسنة وما دلت
النصوص الخفية عليه لا يجوز ان يقال انه غير موجود في الكتاب
والسنة قلت لا نسلم ان قوله فان لم تجد يقتضي العموم
بيانه انه يصح ان يستفهم فيقال تخص بقولك فان لم تجد عدم
الوجدان في صراحته فقط او فيه وفي جميع دلالته سلمنا
انه بظاهره للعموم لكن ههنا لا يمكن حمله على العموم لان العمل
بالقياس مفهوم عندكم من الكتاب والسنة فكيف يصح حمل
قوله فان لم تجد على العموم سلمنا انه لا يمكن حمله على النصوص
الخفية لكن قوله اجتهد يكفي في العمل بمقتضاه نوع واحد من
الاجتهاد فنحمله على التمسك بما ثبت في العقل من ان الاصل
في الافعال الاباحة او الحظر سلمنا انه لا يجوز حمله عليه فلم
قلت انه لما لم يجز حمله على النص الخفي وعلى دليل العقل
وجب حمله على القياس الشرعي وما الدليل على الحصر فان
هنا طرقا اخر سوى القياس كالتمسك بالمصالح المرسلة

بالبراءة الاصلية
او على التمسك

والتمسك

والتمسك بطريقة الاحتياط في تنزيل اللفظ على اكثر مفهوماته
او اقل مفهوماته او قول الشرع احكم فانك لا تحكم الا بالصواب
وبالجملة فلا بد من الدليل على الحصر سلمنا انه يتناول القياس
الشرعي ولكن يكفي في العمل بمقتضاه اثبات نوع واحد من القياس
ونحن نقول به فان مذهب النظام ان الشرع اذا نص على علة
الحكم وجب القياس سواء ورد الامر بالقياس او لم يرد ويجب
ايضا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف سلمنا انه يدل على جواز
العمل بالقياس الشرعي ولكن في زمان حيوة الرسول عليه السلام
او بعده على الاطلاق الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه ان شرط
العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وذلك انما يمكن
في زمان حيوة الرسول عليه السلام لعدم استقرار الشرع واما
بعد نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فان ذلك متعذر لان
الدين انما يكون كاملا لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه وذلك انما
يكون بالتنصيص على كليات الاحكام واذا كان جميع الاحكام
موجودا في الكتاب والسنة وكان العمل بالقياس مشروطا بعدم
الوجدان فيهما لم يجز العمل بالقياس بعد زمان رسول الله عليه السلام
الجواب قوله هذا الحديث مناقض لكتاب الله قلنا لا نسلم واما
قوله تعالى ولا رطب ولا يابس قلنا هذه الاية تدل على اشتمال كتاب
الله تعالى على كل الامور ابتداء او بواسطة الاول باطل لخلو ظاهر
كتاب الله تعالى عن دقايق الهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا
والثاني لا يضرنا لان كتاب الله تعالى لما دل على وجوب قبول قول
الرسول وقول الرسول دل على كون القياس حجة والقياس دل
على هذه الاحكام كان كتاب الله تعالى دالا على هذه الاحكام قوله

الحديث دلّ على جواز الاجتهاد في زمان النبي عليه السلام قلنا فاي
فائ محظور يلزم منه فان الواقعة التي لا يمكن تاخير الحكم فيها الى
مدة يذهب الرجل من اليمن الى المدينه ويرجع عنها لا يكون تحصيل
النص فيها ممكنا فوجب جواز الرجوع الى القياس قوله ذكر السنه
جوابا عما يقضي به غير جايز قلنا لا نسلم لان السنه عبارة عن الطر
كيف كانت قوله لا تجوز نصبه للقضاء الا بعد العلم انه يعرف
التمييز بين ما يجوز القضاء به وما لا يجوز قلنا المراد بقوله
لما بعث معاذا اي لما عزم على ان يبعثه قوله الحديث يمنع من
تخصيص الكتاب والسنه بالقياس قلنا كثير من الناس ذهب
اليه قوله نقل انه عليه السلام قال اكتب الي اكتب اليك قلنا
روايتنا مشهورة وروايتكم غريبة لم يذكرها احد من المحدثين
فلا يحصل التعارض وايضا فكيف يجوز ان يقول النبي صلى الله عليه
اكتب الي وقد يعرض من الحكم ما لا يجوز تاخيره وايضا يمكن الجمع
بينهما وان وردا في واقعة واحدة وهو ان يقال الحادثه ان
احتملت التاخير وجب عرضها وان لم تحتمل وجب الاجتهاد قوله
ورد فيما يعم به البلوى فوجب بلوغه الى حد التواتر قلنا وروده
فيما يعم به البلوى لا يوجب كونه متواترا بدليل المعجزات المنقو
عن النبي عليه السلام قوله خبر واحد قلنا هب انه كذلك لكن
لا يثبت القطع بكون القياس حجة بل ظن كونه حجة قوله
نحمله على طلب النص الخفي قلنا قوله فان لم تجد يقتضي نفي النص
جليا كان او خفيا قوله لا نسلم ان قوله فان لم تجد للعموم قلنا
الدليل على انه للعموم جواز الاستثنا قوله لما دل الكتاب
والسنه على العمل بالقياس كان دالا على الحكم الثابت بالقياس

قلنا هب انه كذلك لكن الحكم الذي هو مدلول القياس لا يكون
حاصلا فيهما وهذا القدر يكفي في جواز ان يقال انه غير موجود في الكتاب
والسنه وقول معاذ احكم بكتاب الله اراد به ما دل عليه الكتاب بنفسه
لا بواسطة اذ لو اراد به كل ما دل عليه الكتاب سواء كان ابتدا
او بواسطة لكان القول بانه اذا لم يوجد في الكتاب حكمت بما في السنة
خطاء قوله نحمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا البراءة الاصلية
معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز حمل قوله
اجتهد عليه قوله نحمله على القياس الذي نص الشرع علته او على ما
يكون مثل قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف قلنا الشرع انما
سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام
ولو حملناه على ما ذكرتموه من القياس لم يكن ذلك وافيا بعشر
عشير معرفة الاحكام وكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت
عند قوله اقضي بالكتاب والسنه قوله ما الدليل على الحصر قلنا
اجمعت الامة على الحصر فوجب القطع به الى هنا لفظ المحصول
قوله وعمل اصحاب النبي عليه السلام في هذا الباب ومناظرتهم
ومشاورتهم في هذا الباب اشهر من ان تخفى على عاقل مميز فان
طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل ونابذ الاسلام
ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه بل الناس سواء في
تكليف الاعتقاد اي عمل الصحابه رضي الله عنهم في باب القياس والاجتها
ومناظرة بعضهم مع البعض بالرأي ومشاورتهم فيما بينهم فيما يحزنهم
من الامور كثير واضح بحيث لا يخفى على مميز ومع وجود ذلك من
الصحابه رضي الله عنهم ان انكر منكر العمل بالقياس وطعن في
الصحابه فقد ضل ضلالا بعيدا وترك الاسلام جانبا لان الله تعالى

مدحهم واثنى عليهم بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين
والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه
وقال الترمذي في جامعه حدثنا عبيدة بن ابي رائطة عن
عبد الرحمن بن زياد عن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن
آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه ومن سلّم
ما روي عن الصحابة من القياس ولكن ادعى خصوصهم بان قال
ان الصحابة مخصوصون بالعمل بالرأي لكرامتهم وفضل سابقتهم في الاسلام
دون غيرهم فذاك منه دعوى بلا دليل لان الناس سواسية
في الاعتبار المأمور بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله
الشيخ نابذ الاسلام قال في الصحاح نابذه الحرب كاشفه
ويجوز ان يكون نابذ بمعنى نبذ لان فاعل يجيء بمعنى فعل كما في قولك
سافرت وشرح كلام الشيخ فيما قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله
بقوله والآثار التي ذكرها محمد في اول كتاب ادب القاضي كلها دليل
على انهم كانوا مجمعين على العمل بالرأي فانه بدأ بحديث عمر رضي الله عنه
حين كتب الى ابي موسى اعرف الامثال والاشباه وقس الامور
عند ذلك وذكر عن ابن مسعود انه قال لقد اتى علينا زمان
لسنا نسأل ولسنا هناك فمن عرض له قضاء فليقض بما في كتاب
الله تعالى وان لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله صلى الله عليه
فان لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه فليجتهد رأيه فاتضح
بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأي في احكام الشرع فاما من طعن
في السلف من نفاة القياس لاحتجاجهم بالرأي في الاحكام فكلامه

كما قال

كما قال تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا لان
الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه كما قال محمد رسول الله والذين
معه اشداء على الكفار الآية ورسول الله عليه السلام وصفهم
بانهم خير الناس وقال خير الناس قرني الذي انا فيهم والشريعة
انما بلغتنا بنقلهم فمن طعن فيهم فهو ملحد منابذ للاسلام دواؤه
السيف ان لم يتب ومن قال منهم ان القول بالرأي كان من
الصحابة على طريق التوسط والصلح دون الزام الحكم فهو مكابر
جاحد لما هو معلوم ضرورة لان الذين نقلوا الينا ما احتجوا به
من الرأي في الاحكام قوم عالمون عارفون بالفرق بين القضاء والصلح
بان لم يعرفوا الفرق بينهما او قصدوا التلبيس ولا تنكر انه كان في
ذلك ما هو بطريق الصلح كما قال ابن مسعود حين تحاكم اليه
اعرابي مع عثمان ارى ان يأتي وادية فيعطه ثمة ابلا مثل ابله
وفصلانا مثل فصلانه فرضي به بيانا ان هذا كان بطريق الصلح
فعرفنا ان فيما يذكر مثل هذا اللفظ او ذكر لفظ القضاء والحكم
فالمراد به الالزام وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى والمفتي في
زماننا يبين الحكم للمستفتي ولا يدعوه الى الصلح الا نادرا فكذلك
في ذلك الوقت وقد كان بعض ذلك بيانا فيما لم يكن فيه خصومة او
لا يجري فيه الخصومة كالعبادات والطلاق والعتاق نحو اختلافهم
في الفاظ الكنايات واعتبار عدد الطلاق بالرجال والنساء وما اشبه
ذلك فعرفنا ان قول من قال لم يكن ذلك منهم الا بطريق الصلح
والتوسط منكر من القول وزور ومنهم من قال كانوا مخصوصين
بجواز العمل والفتوى بالرأي كرامة لهم كما كان رسول الله عليه السلام
مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا الا ترى انه قد ظهر منهم العمل

فلا يظن بهم انهم اطلقوا لفظ القضاء فيما كان طريقه طريق الصلح

تحاكم ... عثمان بذلك صح

وفي قوله فرضي صح

فيما فيه نص بخلاف النص بالرأي وبالاتفاق ذلك غير جايز
لاحد بعدهم فعرفنا انهم كانوا مخصوصين بذلك وبيان هذا
فيما روى ان رسول الله صلى الله عليه خرج لصلح بين الانصار
فاذن بلال واقام فتقدم ابو بكر للصلاة فجا رسول الله عليه
السلام وهو في الصلاة الحديث الى ان قال فاشار على ابي بكر
ان اثبت على مكانك ورفع ابو بكر يديه وحمد الله تعلى ثم استاخر
وتقدم رسول الله عليه السلام وقد كانت سنة الامامة لرسول الله
معلومة بالنص ثم تقدم ابو بكر بالرأي وقد امره ان يثبت في
مكانه نصا ثم استاخر بالرأي ولما اراد رسول الله ان يتقدم للصلاة
على ابن ابي المنافق جذب عمر رداه وفي روايه استقبله وجعل
يمنعه من الصلاة عليه والاستغفار له وكان ذلك منه بالرأي
ثم نزل القرآن على موافقة رأيه يعني قوله ولا تصل على احد
منهم مات ابدا ولما اراد علي ان يكتب كتاب الصلح عام
الحديبية كتب هذا ما صالح محمد رسول الله وسهيل بن عمرو
على اهل مكة قال سهيل لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب
محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليا ان يمحو رسول الله فابى
على ذلك حتى امره ان يريه موضعه فمحاه رسول الله بيده
وكان هذا الاباء من علي بالرأي في مقابلة النص وقد كان
الحكم للمسبوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام
حتى جا معاذ يوما وقد سبقه رسول الله عليه السلام ببعض
الصلاة فتابعه فيما بقي ثم قضى ما فاته فقال له رسول الله
عليه السلام ما حملك على ما صنعت قال وجدتك على شي
فكرهت ان اخالفك عليه فقال سن لكم معاذ سنة حسنة

فاستنوابها

١٤١

فاستنوابها وكان هذا منه عملا بالرأي في موضع النص ثم استصوبه
رسول الله عليه السلام في ذلك وابو ذر حين بعثه رسول الله مع
ابل الصدقة الى الباديه اصابته جنابة فصلى صلوات بغير طهارة الى
ان جاء الى رسول الله عليه السلام الحديث الى ان قال له التراب
كافيك ولو الى عشر حجج ما لم تجد الماء وكان ذلك منه عملا بالرأي
في موضع النص وكذلك عمرو بن العاص حين اصابته جنابة في ليلة
باردة فتيمم وام اصحابه مع وجود الماء كان ذلك منه عملا بالرأي
في موضع النص ثم لم ينكر عليه رسول الله ذلك فعرفنا انهم كانوا مخصوصين
بذلك وكذلك ظهر منهم الفتوى بالرأي فيما لا يعرف بالرأي من
المقادير نحو حد الشرب كما قال علي فانه شي ثبت بآرائنا ولا وجه لذلك
الا الحمل على معنى الخصوصية والجواب ان نقول
هذا الكلام عند التامل فيه من جنس الطعن عليهم لا بيان الكرامة
لهم لان كرامتهم انما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله فالسعي
لاظهار مخالفة منهم في امر الله او امر الرسول يكون طعنا فيهم
ومعلوم ان رسول الله صلى الله عليه ما وصفهم بانهم خير الناس
الا بعد علمه بانهم اطوع الناس له واظهر الناس انقيادا لامره
وتعظيما لاحكام الشرع ولو جاز اثبات مخالفة الامر بالرأي
لهم بطريق الكرامة والاختصاص بناء على الخيرية التي وصفهم
به رسول الله عليه السلام لجاز مثل ذلك لمن بعدهم بناء على ما
وصفهم الله به بقوله تعالى كنتم خير امة الآيه ولو جاز ذلك في
فتواهم لجاز فيما نقلوا الينا من احكام الشرع فتبين ان هذا من
جنس الطعن وانه لا بد من طلب التأويل فيما كان في صورة [صح: يعني]
الخلاف ظاهرا انما هو تعظيم وموافقة في الحقيقة ووجه

قال ابو بكر الرازي في اصول فقهه عن ابي ذر قال تدوت بالابل فكنت اعزب عن الماء ومعي اهلي فتصيبني الجنابة فاصلي بغير طهور فاتيت النبي صلى الله عليه فذكرته له فقال ان اغتسل دن التراب لو كافيك ولو الى عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسسه جلدك فكان يصلي بغير وضوء ولا تيمم باجتهاده ولم يامره النبي عليه السلام بالاعادة ولم ينكر عليه اجتهاده في فعل الصلاة بغير طهور في تلك الحال الى هنا لفظ كتاب ابي بكر الرازي

ذلك بطريق الفقه ان نقول قد كان من الامور ما فيه احتمال
معنى الرخصة والاكرام او معنى العزيمة والالزام ففهموا انما اقترن
به من دلالة الحال او غيره مما يتبين به احد المحتملين ثم راوا التمسك
بما هو العزيمة اولى لهم من الترخص بالرخصة وهذا اصل
في احكام الشرع وبيان هذا في حديث الصديق فان اشارة رسول الله
عليه السلام بان يثبت في مكانه كان محتملا لمعنى الاكرام له ومعنى
الالزام وعلم بدلالة الحال انه على سبيل الترخص والاكرام له
فحمد الله تعالى على ذلك ثم تاخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله تعالى
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان لابن ابي
قحافة ان يتقدم بين يدي رسول الله وكذلك كان تقدمه للامامة
قبل ان يحضر رسول الله عليه السلام فان التاخير الى ان يحضر كان
رخصة ومراعاة حق الله تعالى في اداء الصلاة في الوقت المعهود كان
عزيمة فانما قصد التمسك بما هو العزيمة لعلمه ان رسول الله
صلى الله عليه يستحسن ذلك منه فعرفنا انه ما قصد الا تعظيم امر
الله وتعظيم رسول الله فيما باشره بالراي وكذلك فعل عمر فالامتناع
من الصلاة على من شهد الله بكفره هو العزيمة لان الصلاة
على الميت المسلم يكون اكراما له وذلك لا يشك فيه اذا كان
المصلي عليه رسول الله صلى الله عليه الا ان التقدم للصلاة عليه
كان بطريق حسن العشرة ومراعاة قلوب المومنين من قراباته
فجذب عمر رداه تمسكا بما هو العزيمة وتعظيما لرسول الله عليه السلام
لا قصدا منه الى المخالفة وكذلك حديث علي فانه ابى ان يمحو ذلك
تعظيما لرسول الله عليه السلام وهو العزيمة وعلم ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم ما قصد بما امر به الا تتميم الصلح لما راى فيه من

قرينة نطقيه او عقليه

قال تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون

الحظ للمسلمين بفراغ قلوبهم ولو علم علي ان ذلك كان امرا بطريق
الالزام لمحاه من ساعته الا ترى انه قال لرسول الله انك ستبتلى
في امر فافاكون فيه كالسكة المحماة ام الشاهد يرى ما لا يرى الغائب
فبهذا يتبين انه عرف بان ذلك الامر منه لم يكن الزاما وراى
اظهار الصلابة في الدين بمحضر من المشركين عزيمة فتمسك به
ثم الرغبة في الصلح مندوب اليه للامام بشرط ان يكون فيه
منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة في ان يظهر الامام المسامحة
والمساهلة معهم فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة
في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم فلاجل
هذا فعل علي ما فعله وكانه تاول قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا
وكذلك حديث معاذ فان السنة التي كانت في حق المسبوق من
البداية بما فاته فيها احتمال معنى الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر
فوقف معاذ على ذلك وعرف ان العزيمة متابعة رسول الله واعتقاد
العزيمة فيما ادرك معه فاشتغل باحراز ذلك اولا تمسكا بالعزيمة
لا مخالفة للنص وكذلك حديث ابي ذر ان صح انه ادى صلاة في تلك
الحالة بغير طهارة فان حكم التيمم للجنب بعض الاشتباه في النص
باعتبار القراتين او لمستم او لامستم النساء فلعله كان عنده ان
المراد المس باليد وانه لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمر وابن
مسعود ثم راى ان بسبب العجز يسقط عنهم فرض الطهارة في الوقت
وان اداء الصلاة في الوقت عزيمة فاشتغل بالاداء تعظيما لامر
الله تعالى وتمسكا بالعزيمة وكذلك حديث عمرو بن العاص فانه
راى ان فرض الاغتسال ساقط عنه لما يلحقه من الحرج بسبب
البرد او خوف الهلاك على نفسه وقد ثبت بالنص ان التيمم

المراد من لمستم النساء اللمس باليد ومن لامستم الجماع

مشروع لدفع الحرج فعرفنا انه ليس في شي من هذه الاثار معنى
يوهم مخالفة النص من احد منهم وانهم في تعظيم رسول الله كما وصفهم
الله به واما حد الشرب فانما اثبتوه استدلالا بحد القذف على ما روي
ان عبد الرحمن بن عوف قال لعمر يا امير المومنين اذا سكر هذى
واذا هذى افترى وحد المفترين في كتاب الله تعلى ثمانون جلدة ثم
الحكم الثابت بالاجماع لا يكون محالا به على الراي وقد بينا ان الاجماع
يوجب علم اليقين والراي لا يوجب ذلك ثم هذا دعوى الخصوصية
من غير دليل ومن لا يرى اثبات شي بالقياس فكيف يرى اثباته بمجرد
الدعوى من غير دليل والكتاب يشهد بخلاف ذلك فالناس في تكليف
الاعتبار المذكور في قوله تعلى فاعتبروا يا اولي الابصار سوا وهم كانوا
احق بهذا الوصف الى هنا لفظ شمس الائمة **قوله** واما
المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القرآن وهو النظر والتامل
فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف
عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التامل في حقايق اللغة
لاستعارة غيرها لها سايغ والقياس نظيره بعينه لان الشرع
شرع احكاما بمعاني اشار اليها كما انزل مثلات باسباب قصها
ودعانا الى التامل ثم الاعتبار اي واما الدليل المعقول على ان
القياس مدرك في احكام الشرع فهو ان الاعتبار واجب بنص
القران وهو قوله تعلى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار الواجب
بنص القران هو النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
وهي العقوبات بسبب اسباب نقلت عنهم لنمتنع عن تلك الاسباب
احترازا عن مثل ما اصابهم من الجزاء وهو العقوبة النازلة
عليهم فكما ان التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات واجب كذلك

التامل في موضوعات اللغة جايز لتستعار لغيرها والقياس
نظير كل واحد من هذين التاملين فدل الاعتبار فيما اصاب قبلنا على
صحة الاعتبار في الحكم الشرعي وهو القياس لان الشرع كما جعل
المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية
متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة امثال اسباب تلك
المثلات توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص
في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المنصوص
على صحة القياس والشيخ جعل التامل نفس الاعتبار اولا
في قوله وهو النظر والتامل وجعل التامل غير الاعتبار ثانيا في
قوله ودعانا الى التامل ثم الاعتبار اي دعانا الى الاعتبار وما
ذكره ثانيا اولى لان الاعتبار رد الشي الى نظيره ولكن لا
يكون رده الى نظيره الا بالتامل فكان الامر بالاعتبار امرا
بالتامل لان الامر بالشي امر بما لا يتم ذلك الشي الا به
كالامر بالصلاة امر بالطهارة لان ما لا يتوسل الى الواجب
الا به يجب كوجوبه فلو كان قال الشيخ مكان قوله وكذلك
التامل في حقايق اللغه لاستعارة غيرها لها سايغ وكذلك
التامل في حقايق اللغة لاستعارتها لغيرها سايغ كان اولى
والضمير في قوله عن مثله راجع الى ما في قوله فيما اصاب وقوله
من الجزاء بيان لمثله وقوله لنكف متعلق بقوله وهو النظر والتامل
وكف يجي لازما ومتعديا يقال كففته عن الشي فكف والمراد
هنا هو الاول ثم اعلم انا بينا معنى الاستعارة وما يتعلق بها في
باب احكام الحقيقة والمجاز فاعلم ايضا ان عبد القاهر قال
في دلايل الاعجاز انا نعلم انك لا تقول رايت اسدا الا وغرضك

ان تثبت للرجل انه مساوٍ للاسد في شجاعته وجرأته وشدّة بطشه
وفي اقدامه وفي ان الذعر لا يخامره والخوف لا يعرض له ثم تعلم
ان السامع اذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ اسد ولكنه
يعقله من معناه وهو انه يعلم انه لا معنى لجعلك اسدا مع العلم
بانه رجل الا انك اردت انه بلغ من شدّة مشابهته للاسد ومساواته
اياه مبلغا يتوهم معه انه اسد بالحقيقة فاعرف من هذه الجملة
وأحسن تأمّلها واعلم انك ترى الناس وكانهم يرون انك اذا
قلت رايت اسدا وانت تريد التشبيه كنت نقلت لفظ اسد عمّا
وضع له في اللغة واستعملته في معنى غير معناه حتى كان ليس الاستعارة
الا ان تعمد الى اسم الشئ فتجعله اسما لشبيهه وحتى كان لا فصل
بين الاستعارة وبين تسمية المطر سماء والنبت غيثا والمزادة راوية
واشباه ذلك مما توقع فيه اسم الشئ على ما هو منه بسبب ويذهبون
عمّا هو مركوز في الطباع من ان المعنى فيه المبالغة وان يدّعى في الرجل
ليس برجل ولكنه اسد بالحقيقة وانما يعار اللفظ من بعد ان
يعار المعنى وانه لا يشرك في اسم الاسد الا من بعد ان يدخل
في جنس الاسد لا ترى احدا يعقل الا ويعرف ذلك اذا رجع
ادنى رجوع الى نفسه ومن اجل ان كان الامر كذلك رايت
العقلاء كلهم يثبتون القول بان من شأن الاستعارة ان يكون
ابدا ابلغ من الحقيقة ثم قال عبد القاهر واعلم ان العقلا
بنوا كلامهم اذا قاسوا وشبهوا على ان الاشياء تستحق الاسامي
لخواص معان هي فيها دون غيرها فاذا اثبتوا خاصة شئ لشئ
اثبتوا له اسمه فاذا جعلوا الرجل بحيث لا ينقص شجاعته عن شجاعة
الاسد ولا يعدم منها شيئا قالوا هو اسد واذا وصفوا بالتناهي

نحو

١٤٤

في الخير والخصال الشريفة او بالحسن الذي يبهر قالوا هو ملك
واذا وصفوا الشئ بغاية الطيب قالوا هو مسك وكذلك الحكم ابدا
ثم انهم اذا استقصوا في ذلك نفوا عن المشبّه اسم جنسه فقالوا
ليس هو بانسان وانما هو اسد وليس هو آدميا وانما هو ملك كما قال
تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم ثم ان لم يريدوا ان يخرجوه
عن جنسه جملة قالوا هو اسد في صورة انسان وهو ملك في
صورة آدمي وقد خرج هذا للمتنبي في احسن عبارة وذلك قوله
نحن ركب ملجنّ في زي ناس فوق طير لها شخوص الجمال

اي من الجن

في هذه الجملة بيان لمن عقل ان ليست الاستعارة نقل اسم عن شئ
الى شئ ولكنها ادّعاء معنى الاسم لشئ اذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا
رايت اسدا بمعنى رايت شبيها بالاسد ولم يكن ادّعاء انه اسد
بالحقيقة لكان محالا ان يقال ليس هو بانسان ولكنه اسد او
يقال هو اسد في صورة انسان كما انه محال ان يقال ليس هو
بانسان ولكنه شبيه بالاسد او يقال هو شبيه بالاسد في صورة
انسان والباقي يعلم في دلائل الاعجاز وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله بعد ذكر قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهذا اقوى
ما نعتمده من الدليل المعقول في هذه المسئلة فانه لا فرق بين
التامّل في اشارات النص فيما اخبر الله تعالى به عن الذين لحقهم
المثلات بسبب كفرهم كما قال هو الذي اخرج الذين كفروا الآية
لنعتبر بذلك وننزجر عن مثل ذلك السبب وبين التامّل
في اشارات النص في حديث الربوا لنعرف به ان المحرّم هو الفضل
الخالي عن العوض مشروطا في البيع كالارز والسمسم والجص
وما اشبه ذلك وقد قررنا هذا بوضحه ان التامّل في معنى

النص الثابت باشارة صاحب الشرع بمنزلة التامل في معنى اللسان
الثابت بوضع واضع اللغة ثم التامل في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة
حتى يجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه جاير
مستقيم من عمل الراسخين في العلم فكذلك التامل في معاني
النص لاثبات حكم النص في كل موضع علم انه مثل المنصوص
عليه وهذا النوعين من الكلام احدهما ان الله تعالى نص على
ان القرآن تبيان لكل شيء بقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء ولا يتمكن احد من ان يقول كل شيء في القرآن باسمه
الموضوع له في اللغة فعرفنا انه تبيان لكل شيء بمعناه الذي
يستدرك به حكمه وما ثبت بالنص فاما ان يقال هو ثابت
بصورة النص لا غير او بالمعنى الذي صار معلوما باشارة النص
والاول باطل فان الله تعالى قال فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما
ثم احد لا يقول ان هذا نهي عن صورة التافيف دون الشتم
والضرب وكذلك قوله تعالى ولا يظلمون نقيرا وقوله من ان
تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار
فعرفنا ان ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذي وقعت الاشارة
اليه في النص ثم ذلك المعنى نوعان جلي وخفي ويوقف على
الجلي باعتبار الظاهر ولا يوقف على الخفي الا بزيادة التامل
وهو المراد بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وبعد ما ثبت
لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص واثبات الحكم في كل محل
وجد فيه ذلك المعنى يكون اثباتا بالنص لا بالرأي وان لم
يكن صيغة النص متناولا الا ترى ان الحكم بالرجم على ماعز
لم يكن حكما على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي

لاجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بيانا في حق ساير الاشخاص
بالنص والثاني انه ما من حادثة الا وفيها حكم لله تعالى من
تحليل او تحريم او ايجاب او اسقاط ومعلوم ان كل حادثة لا يوجد
فيها نص فالنصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع من الحوادث
الى قيام الساعة وفي تسميته حادثة اشارة الى انه لا نص فيها
فان ما فيه النص يكون اصلا معهودا وكذلك الصحابة ما اشتغلوا
باعتماد نص في كل حادثة طلبا او رواية فعرفنا انه لا يوجد نص
في كل حادثة وقد لزمنا معرفة حكم الحادثة بالحجة بحسب الوسع
فاما ان يكون الحجة استنباط المعنى من المنصوص او استصحاب
الحال كما قالوا ومعلوم انه ليس في استصحاب الحال الا عمل بلا دليل
ولا دليل جهل والجهل لا يصلح ان يكون حجة باعتبار الاصل
وهو ايضا مما يوقف عليه فمن المحتمل ان لا يكون عند بعض الناس
فيه دليل ويكون عند بعضهم والقياس من الوجه الذي قررناه
وان كان لا يوجب علم اليقين الا ترى ان الشرع جوز لنا الاقدام
على المباحات لقصد تحصيل المنفعة اعني المسافرة للتجارة والمحاربة
للعلو والغلبة على الاعداء بغالب الرأي والاجتهاد في امر القبلة
والاشتغال بالمعالجة لتحصيل صفة البرء وكل ذلك اقدام من
غير بناء على ما يوجب علم اليقين ثم هو حسن في بعض المواضع
واجب في بعض المواضع وكذلك تقويم المتلفات واعتبار المعروف
في النفقات والمتعة فان ذلك منصوص عليه ثم الاقدام عليه
بالرأي جائز فكان عملا بالحجة فتبين ان القياس من نوع العمل
بما هو حجة في الاصل ولكنه دون الثابت من الحكم بالنص فلا
يصار اليه الا في موضع لا يوجد فيه نص فاما استصحاب الحال

الاصل لان العلم يعتمد على الدليل
باعتبار الاصل او الجهل لا يكون
معتمدا على الدليل
حجة صح

فهو عمل بالجهل فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة
تناول الميتة وسنقرر هذا في بابه فبهذا التقرير يتبين ان نفاة
القياس يتمسكون بالجهل وان فقهاء الامصار يعملون بما هو الحق
وماذا بعد الحق الا الضلال واما استدلالهم بقوله تعالى اولم
يكفهم قلنا نحن نقول بان ما انزل من الكتاب كاف ولكن
الاحتجاج بالقياس مما انزل في الكتاب اشارة وان كان لا يوجد
فيه نصا فانه الاعتبار المامور به في قوله فاعتبروا وبه يتبين ان
الحكم به حكم بما انزل الله فيضعف به استدلالهم بقوله ومن لم
يحكم بما انزل الله وبه يتبين انه من جملة ما يتناوله قوله تعالى تبيانا
لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد قيل المراد
بالكتاب هنا اللوح المحفوظ وبهذا يتبين ان العمل بالقياس لا يكون
تقدما بين يدي الله ورسوله بل هو ائتمار بامر الله وامر رسوله
وسلوك طريق قد علم رسول الله عليه السلام امته في الوقوف به
على احكام الشرع وهذا لانا انما نثبت الحكم في الفروع بالعلة
المؤثرة والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل الله اياها مؤثرة
وانما اعمال الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر اوصاف
الاصل واظهار التاثير فيه فلا يكون العمل به عملا بالرأي
انما التقدم بين يدي الله ورسوله فيما ذهب اليه الخصم من القول
بان العمل بالقياس باطل لانه لا يجد ذلك في كتاب الله نصا وهو
لا يجوز الاستنباط ليقف به اشارة النص فيكون ذلك قولا بغير
حجة ثم يكون عاملا في الاحكام بلا دليل وقد بينا ان هذا لا يصلح
ان يكون حجة اصلية واما قوله ولا تقف ما ليس لك به علم
فالمذكور هو علم منكر في موضع النفي والنكرة في موضع النفي

بجعل صح

على صح

تعم

تعم فاستعمال الرأي يثبت نوع علم من طريق الظاهر وان
كان لا يثبت علم اليقين وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب
العمل ولا لجوازه فان العمل بخبر الواحد واجب ولا يثبت به علم
اليقين والعمل بالرأي في الحرب جائز وفي باب القبلة عند الاشتباه
واجب وفي المعالجة بالادوية جائز وان كان شيء من ذلك لا
يوجب علم اليقين وهذا لان التكليف بحسب الوسع وليس في
وسعنا تحصيل علم اليقين في حكم كل حادثة والحرج مدفوع
ففي اثبات الحجر عن اعمال الرأي في الحوادث التي لا نص فيها من
الحرج ما لا يخفى ثم لا اشكال ان ما يثبت من العلم بطريق
القياس فوق ما يثبت باستصحاب الحال لان استصحاب الحال
انما يكون دليلا عندهم لعدم الدليل المغير وذلك مما لا يعلم
يقينا قد يجوز ان يكون الدليل المغير ثابتا وان لم يبلغ المبتلى
به ولهذا لا تقبل البينة على النفي في باب الخصومات وتقبل على
الاثبات باعتبار طريق لا يوجب علم اليقين فان الشهادة بالملك
بظاهر اليد او اليد مع التصرف تكون مقبولة وان كانت لا توجب
علم اليقين فاما قوله ولا تقولوا على الله الا الحق قلنا ما يظهر
عند استعمال الرأي بالوصف المؤثر حق في حقنا وان كنا لا
نعلم انه هو الحق عند الله تعالى الا ترى ان المتحري في باب القبلة
يلزمه التوجه الى القبلة التي يستقر عليها الرأي ومعلوم انه
لا يلزمه مباشرة ما ليس بحق اصلا فعرفنا انه حق عندنا وان
كنا لا نقطع القول بانه الحق عند الله فقد يصيب المجتهد ذلك
باجتهاده وقد يخطئ ثم التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا
الوقوف على ما هو حق عند الله تعالى لا محالة وان الذي في وسعنا

طلبه بطريق الاعتبار الذى أمرنا به وبعد اصابة ذلك
الطريق يلزمنا العمل به فكذلك فى الاحكام وما اشاروا اليه
من الفرق بين ما هو محض حق الله تعالى وبين ما فيه حق العباد
ليس بقوي لان المطلوب هنا جهة القبلة لاداء ما هو محض
حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك
اطلق لنا العمل بالرأى فيه إما لتحقيق معنى الابتلاء او لانه
ليس فى وسعنا ما هو اقوى من ذلك بعد انقطاع الادلة الظاهرة
وهذا المعنى بعينه موجود فى الاحكام ثم الاحتمال الذى يبقى
بعد استعمال الرأى بمنزلة الاحتمال فى خبر الواحد فان قول
صاحب الشرع موجب علم اليقين وانما يثبت فى حقنا العلم والعمل
به اذا بلغنا ذلك وفى البلوغ والاتصال برسول الله عليه
السلام احتمال فكذلك الحكم فى المنصوص ثابت بالنص على
وجه يوجب علم اليقين وفيه معنى هو مؤثر للحكم شرعا ولكن
فى بلوغ الآراء وادراك ذلك المعنى نوع احتمال فلا يمنع ذلك
وجوب العمل به عند انعدام دليل هو اقوى منه ولهذا شرطنا
للعمل بالرأى ان يكون الحادثة لا نص فيها من كتاب ولا سنة
فتبين ان فيما قلنا مبالغة فى المحافظة على النصوص بظواهرها
ومعانيها فانه ما لم يقف على النصوص لا يعرف ان الحادثة
لا نص فيها وما لم يقف على معانى النصوص لا يمكنه ان يرد
الحادثة الى ما يكون مثلها من النصوص ثم مع ذلك فيه تعميم
المعنى فى الفروع وتعظيم ما هو حق الله تعالى فان اعتقاد الحقيقة فى
الحكم المنصوص ثابت بالنص ومعنى شرح الصدر وطمأنينة
القلب ثابت بالوقوف على المعنى ولا معنى لاستدلالهم باختلاف

من صح

احكام

احكام النصوص لانا انما نجوز استعمال الرأى عند معرفة معانى
النصوص وانما يكون هذا فيما يكون معقول المعنى فاما فيما لا يعقل
المعنى فيه فنحن لا نجوز اعمال الرأى لتعدية الحكم الى ما لا نص
فيه وسيأتيك بيان هذا فى شرط القياس ويتبين بهذا ان
مراد رسول الله عليه السلام بذم الرأى فيما رووا من الآثار
الرأى الذى ينشأ عن متابعة هوى النفس او الرأى الذى
يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله ابليس فاما
الرأى الذى يكون المقصود منه اظهار الحق من الوجه
الذى قلنا لا يكون مذموما الا ترى ان الله تعالى امر به فى اظهار
قيمة الصيد بقوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وان رسول الله
عليه السلام قد علم ذلك اصحابه والصحابة عن آخرهم اجمعوا
على استعماله من غير نكير من احد منهم على من استعمله فكيف
يظن بهم الاتفاق على ما ذمه رسول الله عليه السلام او جعله
مدرجة الضلال هذا شيء لا يظنه الا ضال وبالله التوفيق الى
هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله **قوله** وبيان ذلك
فى الاصل فى قول الله تعالى هو الذى اخرج الذين كفروا من
اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار
عقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعيا اليه واول الحشر
دلالة على تكرار هذه العقوبة وقوله تعالى ما ظننتم ان يخرجوا
دليل على ان اصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل وان
المقت والخذلان جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة
الى ما لا يحصى من معانى النص ثم دعانا الى التأمل فى معانى
النص للعمل به فيما لا نص فيه وكذلك فى مسئلتنا اى وبيان ان

الاعتبار نخ

الشيء دعانا الى التأمل ثم الاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا يا اولى
الابصار وهو الاصل المعتمد عليه في العمل بالقياس في قوله تعالى
هو الذي اخرج الذين كفروا من ديارهم لاول الحشر وقوله
في الاصل ظرف قوله ذلك وقوله في قول الله تعالى خبر لقوله وبيان
ذلك وظرف له والاية في سورة الحشر نزلت في بني النضير
قال الزجاج قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب
من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم
حصونهم من الله هؤلاء بنو النضير كان لهم عز ومنعة من اليهود
وظن الناس انهم بعزهم ومنعتهم لا يخرجون من ديارهم وظن
بنو النضير ان حصونهم تمنعهم من الله فاتاهم الله اي فاتاهم امر الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب كان بنو النضير
لما نزل رسول الله صلى الله عليه المدينة عاقدوه ان لا يكونوا
معه ولا عليه فلما كان يوم احد وظهر المشركون على المسلمين
نكثوا ودخلهم الريب وكان كعب بن الاشرف على التظاهر
على النبي عليه السلام فاطلع الله نبيه على ذلك فلما صار الى المدينة
وجه النبي عليه السلام محمد بن مسلمة ليقتله وكان محمد بن مسلمة
رضيعا لكعب فاستاذن محمد بن مسلمة النبي عليه السلام
في ان ينال منه ليغتر كعب بن الاشرف فجاء محمد ومعه جماعة
فاستنزله من منزله واوهمه انه قد حمل عليه في اخذ الصدقة
منه فلما نزل اخذ محمد بن مسلمة بناصيته وكبر فخرج اصحابه
فقتلوه في مكانه وغدا عليه السلام غازيا بني النضير واناخ عليهم
وقيل انه غزاهم على حمار مخطوم بليف وكان المومنون يخربون
منازل بني النضير ليكون لهم امكنة القتال وكان بنو النضير

يئسا لهم فخرج في ستين رجلا الى مكة وعاقد المشركين صح

يخربون منازلهم ليسدوا بها ابواب ازقتهم ولئلا تبقى على المومنين
فقذف الله تعالى في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المومنين ومعنى اخرابها بايدي المومنين انهم عرضوها
لذلك ففارقوا النبي عليه السلام على الجلاء من منازلهم وان
يحملوا اما استقلت به ابلهم ما خلا الذهب والفضة فخلوا الى
الشام وطايفة منهم الى خيبر والى الحيرة وهو قوله لاول
الحشر وهو اول حشر الناس الى الشام ثم يحشر الخلق يوم
القيامة الى الشام فلذلك قيل لاول الحشر فجميع اليهود والنصارى
يجلون من جزيرة العرب روي عن عمر رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه قال لاخرجن اليهود من جزيرة العرب قال
الخليل جزيرة العرب معدنها ومسكنها وانما قيل لها جزيرة
العرب لان بحر الحبش وبحر فارس والفرات قد احاط بها
وهي ارضها ومعدنها وقال ابو عبيدة جزيرة العرب من
حفر ابي موسى الى اليمن في الطول ومن رمل يبرين الى منقطع
السماوة في العرض وقال الاصمعي من اقصى عدن ابين الى
ريف العراق في الطول واما العرض فمن جدة وما والاها
من ساحل البحر الى اطوار الشام الى هنا لفظ الزجاج وقال
في الكشاف اللام في لاول الحشر تتعلق باخرج وهي اللام
في قوله تعالى يا ليتني قدمت لحياتي وقوله جئته لوقت كذا
والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر ومعنى اول الحشر
ان هذا اول حشرهم الى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم
جلاء قط وهو اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب
الى الشام او هذا اول حشرهم واخر حشرهم اجلاء عمر اياهم من

هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم صح

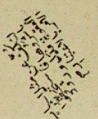
بيان جزيرة العرب

خيبر الى الشام وقيل آخر حشرهم حشر يوم القيامة لان
المحشر يكون بالشام وعن عكرمة من شك ان المحشر ههنا يعني
الشام فليقرأ هذه الآية الى هنا لفظ الكشاف وقرا ابو عمرو وحده
يخرّبون بتشديد الراء والباقون يخربون بسكون الخاء وتخفيف
الراء والتخريب والاخراب بمعنى وقال الزمخشري التخريب والاخراب
الافساد بالنقض والهدم والخربة الفساد وقال في الصحاح
والخراب ضد العمارة وقد خرب الموضع فهو خرب ودار
خربة واخربها صاحبها وخربوا بيوتهم شدد لفشو الفعل
او المبالغة وما قال بعضهم بقوله وقيل التخريب الهدم
والاخراب تركه لا ساكن فيه ليس بثبت وقال في الجمهرة والرعب
الفزع رعب الرجل يرعب رعبا فهو مرعوب ورعبته انا
ارعبه فانا راعب له ثم قال فاما قولهم رعب الوادي يرعبه
اذا امتلأ ماء فقد قالوا زعب ورعب بالزاي والراء والزاي
اكثر كذا في الجمهرة وقال في الصحاح الرعب الخوف تقول
منه رعبته فهو مرعوب اذا افزعته ولا تقل ارعبته والترعابة
الفروق ثم قال ورعبت الحوض ملأته وسيل راعب
يملأ الوادي وقال الزمخشري الرعب الخوف الذي يرعب
الصدر اي يملأه وقذفه اثباته وركزه ثم نرجع الى ما قال
الشيخ بقوله فالاخراج من الديار عقوبة بمعنى القتل لان جلاء
الوطن يشق على النفس كالقتل الا ترى الى قوله تعالى ولو انا كتبنا
عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل
جعل الخروج من الديار عديل قتل النفس ولهذا آثر بنو اسرائيل
القتل على الجلاء والكفر يصلح داعيا الى الاخراج الذي هو عقوبة

بمعنى القتل لانه يصلح داعيا الى القتل لقوله عليه السلام من بدّل
دينه فاقتلوه فلما صلح الكفر داعيا الى القتل صلح داعيا الى
الاخراج الذي بمعناه فعلى هذا والله اعلم يكون قوله الذين كفروا
بيان السبب للاخراج كما في قولك اكرم الذي اعانك واهن الذي
ظلمك يكون الاعانة سبب الاكرام والظلم سبب الاهانة واول
الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة وهو المفهوم من كلام الناس
لان الاول اسم لفرد سابق ولا يكون السابق الا اذا كان ثمه
مسبوق فدل على تكرار الحشر اي الجلاء قال في الغريبين قال
القتبي الحشر الجلاء وتكراره بتكرار الحشر يوم القيامة او بجلاء
عمر اليهود الى اذرعات وقوله تعالى ما ظننتم ان يخرجوا
دليل على ان اصابه النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل لان
المسلمين راوا في انفسهم العجز والضعف ولم يجدوا الحيلة على
اليهود لقوتهم وكثرة عددهم وعددهم فتوكلوا على الله تعالى
فانتصروا واليهود ظنوا ان حصونهم تمنعهم عن اعدائهم لوثاقتها
فاعتمدوا عليها واغتروا بشوكتهم فمقتوا وخذلوا وخربوا ديارهم
بايديهم وايدي المؤمنين ثم دعانا الله تعالى الى الاعتبار بالتامل
في معاني النص للعمل بالاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
يعني والله اعلم لا تفعلوا مثل ما فعل بنو النضير فينزل بكم
مثل ما نزل بهم وقال بعض مشايخنا هو الذي اخرج بيان
العقوبة وقوله الذين كفروا بيان الجناية وقوله من اهل الكتاب
بيان غلظ الجناية وقوله من ديارهم بيان غلظ العقوبة وقوله
لاول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة وكذلك في مسئلتنا
هذه اي في القياس الذي تنازعنا فيه وقلنا انه مدرك في

احكام الشرع اعنى ان الاعتبار بالتامل بالقياس فيما لا
نص فيه للعمل بالقياس لوجود مثل معنى النص في الفرع كالاعتبار
بالتامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب دعت اليها
للعمل بالاعتبار ثمة على الاعتبار في القياس الشرعي لانهما سواء
في الاعتبار فثبت ان القياس مدرك في احكام الشرع واراد
الشيخ بالمقت سخط الله تعالى يقال مقته اي ابغضه فهو مقيت
وممقوت قال تعالى لمقت الله اكبر من مقتكم انفسكم اذ تدعون
الى الايمان فتكفرون يعني والله اعلم مقت الله اياكم على كفركم اشد
من مقتكم انفسكم في الاخرة اذا تبين لكم سوء عاقبة كفركم والخذلان
في اللغة مصدر قولهم خذله اذا ترك عونه ونصرته وفي اصطلاح
المتكلمين الخذلان خلق قدرة المعصية والتوفيق خلق قدرة
الطاعة وصرف المعتزلة التوفيق الى خلق لطف يعلم الرب تعالى
ان العبد يؤمن عنده والخذلان محمول على امتناع اللطف
وقال في الصحاح والشوكة شدة الباس والحد في السلاح
وقد شاك الرجل يشاك شوكا اي ظهرت شوكته وحدته فهو
شائك السلاح وشاكي السلاح ايضا مقلوب منه وقال
الزجاج في قوله تعالى وتودون ان غير ذات الشوكة تكون
لكم اي تودون ان الطايفة التي ليست فيها حرب ولا سلاح
وهي الابل تكون لكم وذات الشوكة ذات السلاح يقال
فلان شاك في السلاح وفلان شائك في السلاح وشاك
في السلاح بتشديد الكاف من الشكة واصل شاكي شائك
الى هنا لفظ الزجاج قوله وبيان ذلك في مسئلة الربوا
ذكر اشارة الى قوله وكذلك في مسئلتنا اي بيان ما قلنا

ان



ان الاعتبار بالتامل في القياس كالاعتبار بالتامل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات ثابت في مسئلة الربوا قوله وذلك ان النبي عليه
السلام قال الحنطة بالحنطة وذلك اشارة الى البيان في مسئلة الربوا اي بيان
الاعتبار بالتامل في مسئلة الربوا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة
وبيان الحديث ان محمد بن الحسن قال في اول كتاب البيوع من الاصل حدثنا
ابو حنيفة عن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال الذهب بالذهب مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا والفضة بالفضة
مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا والحنطة بالحنطة مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا و
الشعير بالشعير مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا والتمر بالتمر مثل بمثل يدا بيد والفضل
ربوا والملح بالملح مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا وقال ابو داود في السنن حدثنا
الحسن بن علي قال حدثنا بشر بن عمر قال حدثنا همام عن قتادة عن ابي
الخليل عن مسلم المكي عن ابي الاشعث الصنعاني عن عبادة بن الصامت ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال الذهب بالذهب تبرها وعينها والفضة بالفضة تبرها
وعينها والبر بالبر مدي بمدي والشعير بالشعير مدي بمدي والتمر بالتمر مدي
بمدي والملح بالملح مدي بمدي فمن زاد او ازداد فقد اربى ولا باس ببيع الذهب
بالفضة والفضة اكثرهما يدا بيد واما النسيئة فلا ولا باس ببيع البر بالشعير والشعير
اكثرهما يدا بيد واما النسيئة فلا وقال ابو عيسى الترمذي في جامعه حدثنا سويد
بن نصر قال حدثنا عبد الله بن المبارك قال اخبرنا سفيان عن خالد الحذاء عن
ابي قلابة عن ابي الاشعث عن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الذهب بالذهب مثلا بمثل والفضة بالفضة مثلا بمثل والتمر بالتمر
مثلا بمثل والبر بالبر مثلا بمثل والملح بالملح مثلا بمثل والشعير بالشعير مثلا
بمثل فمن زاد او ازداد فقد اربى بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد وبيعوا
البر بالتمر كيف شئتم يدا بيد وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدا بيد قال

ابو الاشعث شراحيل بن آدة الصنعاني الشامي ذكره مسلم في الكنى

ابو قلابة عبد الله بن زيد الجرمي ذكره مسلم في الكنى

وبيعوا

ابو عيسى حديث عبادة حديث حسن صحيح وقال الطحاوي في شرح الاثار حدثنا
اسمعيل بن يحيى المزني قال حدثنا محمد بن ادريس قال حدثنا عبد الوهاب الثقفي
عن ايوب السختياني عن محمد بن سيرين عن مسلم بن يسار ورجل اخر عن عبادة
بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبيعوا الذهب بالذهب
ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح
بالملح الا سواء بسواء عينا بعين ولكن بيعوا الذهب بالورق والورق بالذهب
والبر بالشعير والشعير بالبر والتمر بالملح والملح بالتمر يدا بيد كيف شئتم
قال ونقص احدهما التمر بالملح وزاد الاخر من زاد او ازداد فقد
اربى ثم الرواية في الحديث بالرفع هو المشهور في قوله عليه السلام والحنطة
بالحنطة اي بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
لا من الالباس لانه يفهم ذلك عادة كما في قوله تعالى واسأل القرية اي
اهل القرية وروى بعضهم النصب وليس بمشهور واليه مال فخر الاسلام حيث قال
في تقديره بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء كلمة الصاق فدل على اضمار فعل مثل
قولك باسم الله يعني ان القارئ اذا قال بسم الله يقدر الفعل المناسب له
من قوله اقرأ واتلو لان الالصاق يقتضي الملصق وكذلك المسافر اذا حل
وارتحل وقال بسم الله معناه بسم الله احل وارتحل وكذلك في سائر الاشياء
اذا قال بسم الله معناه اذبح بسم الله فكذلك فيما نحن فيه يقدر الفعل المناسب
وهو بيعوا ثم قال الشيخ فدل عليه قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
ودل عليه ايضا حديث عبادة لا تبيعوا الذهب بالذهب اي دل على هذا التقدير
الذي قلنا لان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء امر بضده على
ما عليه عامة مشايخنا وهو مختار الشيخ ابي منصور الماتريدي وقد مر ذلك في
باب الامر ثم قال الشيخ رحمه الله والحنطة اسم علم لمكيل وقد قوبل بجنسه اي
الحنطة في قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة اسم ذات موضوع لنوع من

الطعام مكيل على معنى انه يصح ان يكال وانما قيدنا بهذا لان القمح اذا لم يكل
لا يخرج من كونه قمحا وقد قوبل بجنسه لانه عليه السلام قابل قوله والحنطة بقوله بالحنطة
فيكون ماله صلاحية الكيل مقابلا بجنسه وقوله مثلا بمثل وقع حالا والاحوال شروط
كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق اي بهذا الوصف وهو شرط المماثلة
ومطلق الامر للايجاب على ما مر بيانه في باب الامر فيكون البيع بشرط المماثلة
عند اتحاد الجنس واجبا وان كان البيع نفسه مباحا بالاجماع لان مراعاة شرط
المباح تجب عند الاقدام على المباح كالمرور في الطريق يشترط فيه شرط السلامة
وكالنكاح فانه يشترط فيه الاشهاد عند الاقدام وان كان مباحا في حق من لم
يتق نفسه وغير ذلك من شرائط النكاح فصرف الايجاب الذي هو موجب
الامر الى الحال التي هي قوله مثلا بمثل فصار البيع بوصف المماثلة في البدلين شرطا
عند اتحاد الجنس والمراد بالمثل المذكور في قوله عليه السلام مثلا بمثل القدر و
هو القدر الشرعي وهو الكيل في الحنطة دل عليه ما روي مكان قوله مثلا بمثل
كيلا بكيل لان محمد بن الحسن روى في اول كتاب الصرف وقال حدثنا ابو يوسف
يعقوب بن ابرهيم عن ابي حنيفة عن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري عن
رسول الله صلى الله عليه انه قال الفضة بالفضة وزن بوزن يدا بيد والفضل
ربوا والذهب بالذهب وزن بوزن يدا بيد والفضل ربوا والحنطة بالحنطة كيل بكيل
يدا بيد والفضل ربوا وانما قلنا ان المراد منه القدر الشرعي وهو الكيل لان
المماثلة من حيث الوزن او من حيث الحبات ليست بمرادة حتى اذا باع كيلا
من حنطة وزنه عشرة امنا بما دون كيل من حنطة وزنه ايضا عشرة امنا
لا يجوز وان وجد التساوي من حيث الوزن فلو تساويا كيلا وتفاوتا وزنا يجوز
وكذا يجوز اذا تساويا كيلا وان وجد التفاوت في عدد الحبات فثبت بصيغة
الكلام ان المراد بالمثل هو القدر الشرعي وهو الكيل وقال بعضهم في قوله والمراد
بالمثل القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات وفيه نظر لان كلام

الشيخ وقع في بيان قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة فاين الوزن ثمه ولان الشيخ
فسر مراده بقوله لما روى في حديث اخر كيلا بكيل والكيل غير الوزن لا محالة
وهو الذى قلنا من اثبات الوجوب في البيع بشرط المماثلة على تقدير رواية النصب
فاما على رواية الرفع وهي المشهورة فكذلك لان اخبار الشرع اكد في الوجوب
من الامر ثم قوله عليه السلام والفضل اسم لكل زيادة في احد البدلين سوا كانت
الزيادة من جنس البدلين او من غيرهما كزيادة المكيل في بيع الموزون بالموزون و
كزيادة الموزون في بيع المكيل بالمكيل او زيادة عرض وقوله ربوا وان كان عبارة
عن الزيادة لغة لكن ليست الزيادة المطلقة مرادة لان البيع للاسترباح
والاستفضال وفتح الاسواق لاجل ذلك الا ترى ان الربح في التجارة والنماء
في الزروع حلال وانما المراد من الربوا هي الزيادة التي هي حرام بقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا والزيادة الحرام هي الزيادة الخالية عن العوض عند
مقابلة مال بمال وهذا معنى قوله وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال
بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر الشرعي لان الفضل في احد البدلين
لا يتصور الا بعد ان وجدت المماثلة فيهما ثم وجدت الزيادة في احدهما و
هذا معنى قوله لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة ليكون فضلا عليها
ثم المماثلة المذكورة في قوله عليه السلام مثلا بمثل المراد منها القدر اعنى
ان المماثلة في القدر وهو الكيل بالنص وهو قوله عليه السلام كيل بكيل فكذلك
الفضل عليها لا محالة اعنى كما ان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة
في البدلين فكذلك الفضل الذى هو حرام بقوله عليه السلام والفضل ربوا
لا يتصور الا بعد وجود المماثلة لان الفضل مبنى على المماثلة والمماثلة بالقدر
وهو الكيل حتى لا يجرى الربوا في الحفنة بالحفنتين وكذا اذا باع خمس
حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع لان التقدير الشرعي جا
بنصف صاع في الجملة كما في صدقة الفطر ولم يرد بما دون ذلك وقال في الفتاوى

الزيادة الحرام

نفس صح

مادون نصف صاع

الصغرى

الصغرى ادنى ما يكون مال الربوا نصف القفيز والمراد من القفيز صاع وقال
الامام بدر الدين الكردرى في فوايده في شرح قوله فكذلك الفضل عليها لا محالة
اى لا يكون الفضل حراما ما لم يكن مكيلا لان السابق كيل بكيل والمراد منه
القدر وهذا الذى ذكره هو ظاهر ما يفهم من كلام الشيخ وهذا يقتضى ان
لا يجرى حكم الربوا فيما دون الكيل وهو اقرب الى التحقيق ايضا لان الفضل
لا يكون الا بعد وجود المساواة في البدلين وجعل الشرع المسوي الكيل فلا
يكون المساواة بدون المسوي الشرعي الذى هو الكيل لانه قال كيل بكيل
فلا يجرى الربوا على هذا التقدير فيما دون الكيل ولكن المشايخ على خلاف
هذا في المحيط والذخيرة والفتاوى الصغرى والتتمة لان التقدير بنصف صاع
جا في صدقة الفطر ثم قال الشيخ فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما
في القدر اى فصار حكم النص الذى هو قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة مثلا
بمثل وجوب التسوية بين البدلين قضية للامر في القدر وهو الكيل ثم ثبوت
الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعنى اذا فات حكم الامر وهو التسوية بين
البدلين يثبت الحرمة حينئذ بوجود الفضل في احد البدلين وهذا الحكم الذى هو
وجوب التسوية حكم هذا النص الذى هو قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة
مثلا بمثل عرفناه بالتامل في صيغة النص فلما عرفنا حكم النص وجب علينا
التامل فيما هو سبب داع الى هذا الحكم الثابت بالنص مما هو ثابت بهذا النص
اى من ساير الاوصاف التى ثبتت بالنص المذكور وهو قوله عليه السلام والحنطة
بالحنطة لان الحكم لا بد له من سبب داع اليه والحكم هو ايجاب المماثلة عند البيع
بجنسها اعنى عند بيع الحنطة بجنسها وعند بيع الاشيا الستة بجنسها فبعد
التامل وجدنا الداعي الى الحكم الذى هو ايجاب المماثلة القدر والجنس لان
ايجاب التسوية بين الاشيا الستة المذكورة يقتضى ان تكون متساوية ولن
تكون متساوية الا بالقدر والجنس لان المماثلة بين الشيئين بالصورة والمعنى

لان كل موجود محدث قائم بصورته ومعناه فالقدر يسوي الصورة لانه عبارة
عن امتلاء المعيار والجنس يسوي المعنى فان الجنسية عبارة عن المشاكلة في
المعنى فاذا استوى الشيئان في القدر والجنس كانا مستويين في الصورة والمعنى فكانا
متماثلين والى الجنس اشار عليه السلام بقوله والحنطة بالحنطة والى الصورة اشار
بقوله مثلا بمثل ويكون الفضل بعد وجود القدر والجنس ربوا لان الحرام هو
الفضل والفضل لا يكون الا بعد التماثل وسقطت قيمة الجودة بالنص يعني لا [التماثل ل]
يعتبر المماثلة في الجودة حتى اذا كان احد البدلين اجود من الآخر لا يفوت
المماثلة بعد وجود المماثلة في القدر والجنس لان الجودة ساقطة العبرة بالنص
لقوله عليه السلام الذهب بالذهب تبرها وعينها والفضة بالفضة تبرها
وعينها وقد مر بيان الحديث قبل هذا ولا شك ان العين اجود من التبر
ومع هذا سوى بينهما فعلم ان الجودة ساقطة العبرة وسقطت قيمة الجودة
بالاجماع ايضا فانه اذا باع قفيز حنطة جيدة بقفيز منها ردي وزيادة فلس
على ان يكون الفلس بمقابلة الجودة لا يصح البيع ويكون ربوا بالاجماع فلو كان
كان للجودة ~~لا يصح البيع ويكون ربوا بالاجماع فلو كان كان~~ للجودة قيمة جاز [قيمة جاز اخذ العوض عنها لان ما كان]
اخذ العوض عنها لان ما كان متقوما صح الاعتياض عنه فلما لم يجز اخذ
العوض عن الجودة بالاجماع علم ان الجودة ساقطة العبرة بالاجماع وسقطت
عبرة الجودة عند المقابلة بالجنس لمعنى معقول ايضا وهو ما ذكر الشيخ
ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته وهذا الوجه لم يذكره
القاضي ابو زيد في تقويمه وشمس الائمة السرخسي في اصوله وتقريره ان
ما لا يكون منتفعا الا باستهلاكه فمنفعته في ذاته لا في صفاته والاشياء الستة
من الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح لا ينتفع بها الا بعد استهلاكها
فيكون منفعتها في ذواتها لا في صفاتها والجودة صفة فلا يكون المنفعة في الجودة
وما لا منفعة فيه لا قيمة له فيكون الجودة ساقطة العبرة ولنا فيه نظر لان

لقائل

لقائل ان يقول سلمنا ان الاشياء الاربعة سوى الذهب والفضة لا ينتفع
الا باستهلاكها ولكن لا نسلم ان الذهب والفضة لا ينتفع الا باستهلاكهما وقد يجوز [بهما صح]
الانتفاع بهما قبل الاستهلاك الا ترى انه يجوز للنساء لبسهما جميعا ويجوز لبس
~~روي عن ابي يوسف~~ خاتم الفضة للرجال ويجوز حلية السيف والمنطقة من الفضة [على ما روي عن ابي يوسف صح]
وهذا كله انتفاع قبل الهلاك فينبغي على ما قال ان لا يسقط قيمة الجودة فيهما
فلو كان لهذا الوصف اثر وهو قوله ما لا يكون منتفعا الا باستهلاكه فمنفعته في ذاته
لا في صفاته لم يكن للجودة قيمة عند المقابلة بغير الجنس كما لم يكن لها قيمة عند
المقابلة بالجنس فعلم ان تعليل الشيخ بهذا الوجه ضعيف فافهم وقد غفل عنه الشارح
ولا يقال يرد على ما قلتم ان الجودة تسقط قيمتها عند المقابلة بالجنس ما اذا باع
المريض الفضة الجيدة بالفضة الردية من وارثه حيث لا يجوز وكذا اذا باع
الذهب الجيد بالذهب الردي لا يجوز فلو كانت الجودة ساقطة العبرة جاز
البيع وكذا اذا باع الولي شيئا جيدا للصغار من الاموال الربوية بجنسه من
ردي لا يجوز الا بحسب القيمة فعلم ان الجودة ليست بساقطة العبرة لانا
نقول انما لم يجز البيع لتهمة العدول من خلاف الجنس الى الجنس لانه لما علم ان الجودة [من صح]
لها قيمة في خلاف الجنس مال الى الجنس لسقوط قيمة الجودة ايثارا لبعض الورثة
على البعض فكان فيه شبهة الوصية للورثة والوصية للوارث لا تجوز لا
باعتبار ان الجودة لها قيمة وكذا في المسئلة الاخيرة لم يجز لمعنى التهمة لا لتقوم
الجودة وسيجيء ذلك في باب الامور المعترضة على الاهلية ثم قال الشيخ
ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقطت القيمة للجودة شرطا لا علة لان
العدم لا يصلح علة صارت المماثلة بهذين الوصفين وصار سائر الاعيان فضلا
على هذين المتماثلين بالكيل والجنس بواسطة المماثلة فصار شرط شيء منها في البيع
بمنزلة شرط الخمر فيفسد به البيع يعني ولما صارت الاموال امثالا بوجود القدر
والجنس ولم يلتفت الى زيادة الجودة في احد البدلين بل سقطت قيمة الجودة

حال كون سقوطهما شرطاً لتحقق المساواة لا علة له لان السقوط امر
عدمي والعدم لا يصلح علة لان العلة ما يكون موثراً في الشي والعدم ليس
له اثر في الشي بخلاف الشرط فانه معدوم على خطر الوجود والعدم يصلح
شرطاً كما في قولك ان لم تدخلي الدار اليوم فانت طالق صارت المماثلة بين
البدلين ثابتة بهذين الوصفين وهما القدر والجنس وصار زيادة سائر الاعيان
سوا كان من جنس المتماثلين او من غير جنسهما فضلاً على هذين المتماثلين فكان
ربوا فصار شرط شي من الاعيان زيادة على المتماثلين كشرط الخمر من حيث
انه حرام فيفسد البيع بذلك الشرط هذا تقرير كلام الشيخ ولا حاجة لما ذكر
قوله صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين لان ذلك معلوم من قوله ولما
صارت امثالا بالقدر والجنس فيودي ذكره الى ان يكون الشرط والجزا
بمعنى وهو لغو من الكلام كما اذا قلت ان جا زيد جا زيد بل كان من حق الكلام
ان يقول ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقطت القيمة للجودة صار
سائر الاعيان فضلاً على هذين المتماثلين فافهم وقوله بواسطة المماثلة يتعلق بقوله
فضلاً وليس فيه كثير فائدة لفهم المماثلة من لفظ المتماثلين وقوله منها اي
من الاعيان ثم قال الشيخ فهذا ايضاً معنى معقول من هذا النص اي كون
القدر والجنس داعيين الى الحكم وهو وجوب التسوية معنى معلوم بالعقل
من هذا النص وهو قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة مثلا بمثل الى اخر
الحديث لان قوله والحنطة بالحنطة اشارة الى الجنس وكذا قوله والشعير
بالشعير وقوله مثلا بمثل اشارة الى القدر ليس بثابت بمجرد الرأي بل هو
مستنبط من اشارة النص ثم قال الشيخ فلم يبق من بعد الا الاعتبار اي
لم يبق من بعد معرفة الحكم وهو وجوب التسوية ومعرفة المعنى الداعي
اليه وهو القدر الا اعتبار غير الاشياء المنصوص عليها وهو القياس
كما في الارز والجص والدخن وسائر المكيلات والموزونات اذا وجد القدر

والجنس

صح

صح

بالمنصوص عليها صح

والجنس في البدلين كان الفضل على ذلك ربوا لكونه زيادة خالية عن العوض
كما في الفضل على المنصوص من الحنطة والشعير لا فرق بين الحكم في المنصوص
وغيره فلزمنا اثبات الحكم في غير المنصوص على طريق الاعتبار بالمنصوص ثم
قال الشيخ وهو كما ذكرنا من الامثلة ما بينهما وبين هذه الجملة افتراق اي
الاعتبار في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما
ذكرنا من الامثلة في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من ديارهم لاول
الحشر فلما كان الاعتبار ثمه بالنظر في اسباب المثلات مامورا به كان الاعتبار
في القياس الشرعي ايضاً مامورا به لمساواتهما في رد الشي الى نظيره وهذا نحو
قول صاحب التقويم بقوله لا فرق بين حكم هو تحليل او تحريم تعلق بوصف هو
كيل وبين حكم هو هلاك تعلق بوصف هو كفر وقال القاضي ابو زيد في
التقويم بعد احتجاجه بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ان القياس
حجة يدان الله تعالى بها فان قيل نحن نستجيز ذلك اذا ثبت التعلق بالنص
كما ثبت تعلق الهلاك بالكفر نصا فان النبي صلى الله عليه قال الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم ثم الحكم يثبت في الفارة اعتبارا
بالهرة كذلك روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ثبت بالزنا في حال الاحصان
في غيره ذلك الحكم لانا عرفنا العلة سماعا وانما انكرنا اثبات العلة بالرأي نحو
قولكم انما صار الفضل من الحنطة بالحنطة ربوا بعلة الكيل والجنس على الخصوص
من بين سائر الاوصاف التي يشتمل عليها اسم الحنطة بالحنطة بالنص فانكم
ما اثبتم الوصفين على الخصوص علة الا بالرأي قلنا انا ما خصصنا الا من الطريق
الذي وجب تخصيص الزنا لايجاب الرجم من ماعز واحصانه فماعز كان موجودا
قبل الزنا وكذلك احصانه ولا رجم فلما زنى رجم عقيبه والزنا معصية والحد
عقوبة وقد ظهر اثر المعاصي في ايجاب العقوبات شرعا وجب الاحالة اليه
وجعل قيام الاحصان شرطا لانه عبارة عن نعم حميدة من الله تعالى على عبده

ولا اثر لنعم الله تعالى في ايجاب العقوبة فلم تجعل علة بل اثرها في تغليظ حكم
المعصية فكانت علة لتغليظ حكم الزنا معه فصار موجبا رجما بعدما كان موجبا
جلدا دونه وقد عرف هذا الاثر في التغليظ بالنص بان توعد الله تعالى نساء
رسوله صلى الله عليه بالعذاب ضعفين بنعمة القرب من رسول الله صلى الله
عليه فكذا نحن خصصنا الكيل والجنس من بين سائر الاوصاف باحالة الحرمة
اليهما من هذا الطريق وبيان ذلك ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة عبارة عن
بيعها بجنسها وقوله مثلا بمثل تفسير وبيان للشرط الذي يجوز معه والفضل ربوا
اى حرام والفضل مال مستحق بالبيع كسائر الاموال فيلزمنا ان نعرف حرمته
من الوجه الذي يحرم اصل المال بسبب البيع لان كل واحد مال مكتسب بالبيع وانما
ظهر تحريم البيع المال المكسوب به اذا ملكه بغير مال كشرا مال بغير عوض
او عوض ليس بمال كالشرا بالخمر فالحرمة للخلو عن المال بسبب ان التملك كان
بلفظ البيع فانه لو ملك بلفظ الهبة يحل نحو ان يقول ملكتك هذا العبد هبة بلا مال
وكذلك الفضول في غير هذا البيع كشرا عبد بعبدين وثوب بثوبين ولؤلؤة
بلؤلؤتين وقفيز بقفيزين حال اختلاف الجنس وكيف لا يحل والربح انما يتحقق
بالفضل والبيع وهو تجارة وهو سبب للاسترباح ولهذا الغرض فتحت الاسواق
فوجب اثبات هذه الحرمة بالبيع من الوجه الذي ظهر اثر البيع فيه بالنص و
الاجماع وذلك في اثبات حرمة الفضل للخلو عن العوض كما احيل الحد في قصة
ماعز الى الزنا وايضا لئلا يكون هذا الحكم مناقضا لحكم فضول سائر البيوع
فانها تحرم في البيوع كلها اذا اخذ بغير عوض لان السبب واحد وهو البيع و
المال واحد وهو فضل ذات لاحدهما على الاخر وانما اختلف اسم المال ولم
نر لاختلاف اسم المال وحده في سائر المال اثرا في تغيير الحكم ولما وجب اثبات
الحرمة بهذا الوصف ولن يثبت الخلو العوض مع وجود المقابلة مالا بمال
في اصل البيع الا بالتقييد بشرط المماثلة نحو ان يقول بعتك هذا المكيال من

عن صح

الحنطة بمثله على ان تسلم الي مكيالين فانه متى قال هذا صار الزائد على المكيال بلا
عوض او يقول بعتك هذا العبد بهذا العبد على ان تسلم الي العبد مع عبد اخر
او ثوب فانه يصير ربوا لانه لم يبق للزائد عوض لما قصر المقابلة بالنص على
العبد بالعبد وشرط المماثلة لم يوجد من المتعاقدين ليجب القسمة كذلك فيخلو
الفضل عن العوض فعلم انه موجود من الشرع كما قال الحنطة بالحنطة مثل بمثل
اى حلاله مقصور على شرط المماثلة وانه واجب شرعا للحل والواجب شرعا
فوق الواجب شرطا منا وهذا كما يرد المبيع بالعيب لان الشرع اوجبه بشرط
السلامة عن العيوب لئلا يغبن فوجب كذلك كما لو شرط بنفسه فاشترى عبدا
على انه كاتب او تركي فاذا هو ليس كذلك وهذه معان واحكام اثبتناها
بتعرف معاني اللغة فقول الرجل بعتك هذا بهذين اثبات المقابلة بين الجميع
لغة واذا قال هذا بمثله على ان تسلم زيادة قصر المقابلة على البعض دون
البعض وان حرم بغير مقابلة عرف بالنص والاجماع لا بالراي وان المماثلة
مشروطة للجواز ثابتة نصا لا بالراي فبقي بعد هذا ان شرط المماثلة لاي علة
وجب للجواز في الحنطة بالحنطة فقلنا وجب لان الحنطة بالحنطة مثلان متساويان
في المالية قطعا ويقينا بذاتيهما لانهما متى تساويا مالية قطعا بالذاتين لم
يثبت المقابلة بينهما مالا الا بثبوت المقابلة ذاتا لان المالية معه وقيام
المقابلة بين الذاتين يعرف عيانا لا بالراي وهي ان يكون كل واحد بقدر
الاخر كالمقابلة بين الخيطين وكل شيء له طول وعرض فمتى لم يثبت المقابلة
في قدر الذات يثبت الزائد بلا مقابلة ذاتا فيبقى بلا مقابلة مالا لما كانت
ماليته مع ذاته فثبت ان الفضل بلا عوض يعرف عيانا لا بالراي بعد ثبوت
المماثلة بين الذاتين في المالية قطعا فنحتاج الى معرفة ثبوت المماثلة بين
الحنطتين في المالية قطعا فنقول اما اصل المماثلة بين الحنطتين بصفة
الكيل والجنس بالاجماع والنص واستعمال التجار وذلك لان التجار لا يعدونها

اشالاً بحباتها ولا حفنات بها بل بمكاييلها وكذلك الشرع فانه علق الجواز بالمماثلة
ولا يجوز بالمماثلة حبة بحبة ولا حفنة بحفنتين حتى يكون كيلا بكيل وكذلك في
ضمان الاتلاف لا يجب حفنة بحفنة بل يجب ويجب كيلا بكيل وعليه نص
النبي صلى الله عليه فقال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل فصار الكيل والجنس
علة المماثلة بالنص ووضع التجار والشرع وكذلك بالمعقول من معنى اللغة لان
المماثلة لغة عبارة عن المساواة ومثل الشيء نظيره مساو له والمالية تكون
بالعين ومعنا والمعاني تختلف بالاجناس فيما تتفق الجنس تساوى معنى المالية
وبالكيل تساوى قدر الذات فانه ما وضع عرفا وشرعا الا لتعريف قدر الحنطة
فثبت انا لم نجعل الكيل والجنس علة لحكمها وهو تماثل الحنطة بالرأي ثم جعلنا
ثبوت المماثلة علة لوجوب شرط ان يقابله مثله شرعا كما لو شرطا شرطا
في حال سقوط عبرة مالية الصفة بان لا يبقى لها قيمة لانه ما دام يبقى
للوصف قيمة ولا بد من ادنى تفاوت وصف بين الحنطتين لم يجب معرفة
مماثلة المال بالمال بين العوضين بمقابلة الذات بالذات لان قدر المالية
ليس معه ليعرف به وانما يصير قدر المالية مع قدر الذات اذا لم يبق للوصف
بانفراده قيمة لانه لا يتوهم بعد اتفاق الجنس تفاوت قدر المالية بغير قدر
الذات الا بتفاوت الوصف وانما اثبتنا هذا الشرط وهو سقوط قيمة مالية
الوصف بانفراده في مسئلتنا بالنص وتعرف حكم النص لا بالرأي اما النص
فقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء ولا يتساويان حتى يصير قيام الجودة
عدما حكما واما حكم النص فلان الشرع حرم الاعتياض في بيع القفيز الجيد
بالردي على الجودة فانه لو شرط زيادة بازاء جودة حنطته لم يحل وفضل
وصف المال لا يحل الاعتياض عليه مع الاصل كاصل المال الا ترى انه كيف يحل
اذا اختلف الجنس وفي غير مال الربوا ثم اصل المال من حيث انه مال لا اثر له
في تحريم الاعتياض عليه ما دام متقوما وانما يؤثر اذا سقطت قيمته اما
شرعا

لكن يجب ح

اي لم تثبت
ولم يتحقق

١٥٦

شرعا كالخمر واما عرفا كحبة حنطة وقطرة ماء ونحوهما مما لا يتمول ويهان
عادة فكذلك الوصف مع الاصل لا يحرم الاعتياض عليه الا اذا لم يبق له قيمة فلما
حرم الاعتياض حالة المقابلة بجنسه وانفراد الوصف فضلا في احدهما علم انه
حرم لان الشرع اسقط قيمته في هذه الحالة فيكون معلوما هذا بتعرف اثر علمنا
للمال في تحريم الاعتياض عليه بالنص والاجماع بالرأي ولا يلزم بيع المحرم صيدا في
يده فانه لا يحل وهو متقوم لانه حرم بحق امن ثبت للصيد عن استيلاء الناس بطريق
لم يكن ثابتا حال كونه صيدا غير محرز كما يحرم بيع الرهن بحق ثابت للمرتهن وبيع
المدبر بحق عتق ثابت للمدبر عندنا وما لفضل الوصف حق امن عن الاستحقاق
بيعا والاتلاف تناولا فثبت ان الحرمة محالة لسقوط القيمة في الحال شرعا كالخمر
وكما سقطت قيمة الجودة من الفلوس الرائجة باصطلاح الناس على تقدير ماليتها باعيانها
ما دامت رائجة فثبت انا لا نخص وصفا من بين الجملة بكونه علة الا بان عرف اثره في
ذلك الحكم بعينه او مثله ولا يعرف الاثر الا بالنظر فيما سمعنا من النصوص او عاينا
من الاوضاع وكان النظر بالرأي لتعرف الحكم بحده من الحجج الشرعية بمنزلة النظر
في الاسامي اللغوية لتعرف المسمى بوصفه ما بينهما فرق الا من حيث ان الاسماء
مما يعرف مسمياتها من جهة واضعيها والحجج مما يعرف احكامها من جهة
الحجج فالحجج نصوص عربية والاحكام كذلك لها اسماء عربية وكان النظر لتعرف الوصف
المؤثر في الحكم من النص ليمكن استعماله في غير المنصوص عليه بمنزلة تعرف جهة
استعارة الاسماء لغير ما وضعه واضع اللغة ليمكنه الاستعمال في غير ذلك
لانا لا نعرف المؤثر الا بالعيان او السماع من صاحب الشريعة على ما مر كما
لا نعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان واحدا الا ان المصير
في احد البابين الى سماع العرب وفي الاخر الى سماع صاحب الشريعة فيما نعرفه
سماعا وفيما نعرفه عيانا فهو كاستعمال الرأي في قدر قيم المتلفات بنظائرها
التي عرفت نظائر بالعيان وجهة الكعبة التي عرفت اعلامها بالعيان

هذه ح

شارعيها ح

واحدا
ل

وتبين ان قولنا ان الكيل والجنس علة لصيرورة الحنطة امثالا متساوية اثباتا
بوصفين ظهر اثرهما في المساواة شرعا وحسا فوق اثر الزنا في ايجاب الرجم
وان قولنا ان سقوط قيمة مالية وصف الحنطة شرط ليبقى قدر المالية في الحنطة
مع قدر ذاتها معنى معقول حسا يزداد الجيد الاقل في قدر الذات على الازيد بذاته
بزيادة الجودة كقولنا ان الاحصان سبب لتغلظ حكم المعصية فوق عرف ذلك
شرعا بل فوقه لان المعقول عيانا وحسا فوق المعقول سمعا وانما اشتبه على مخالفينا
لقلة تاملهم في الاحكام ليعرفوها باوصافها وترتيبها بعضها على اثر بعض بعلل
مترتبة حتى وقع عندهم ان الذي ثبت بنا على غيره ثابت بالعلة التي ثبت الاول
فلم يجدوه مؤثرا بالشرع فيه فانكروا وظنوا انا جعلنا حجة باقتراح الرأي
الذي جاء الشرع بذمه وجعله مدرج الضلال ثم نسبنا بان فهم انا ننصب
عللا وحججا باقتراح الرأي لا لغفلة عن النصوص لا استغنائنا بالرأي عنها ولم
يعلموا انا لم نجعل الرأي حجة الا عند عدم النص والعدم لا يثبت من حيث يصير
العبد معذورا الا بعد الجد في الطلب من اهلها والمحافظة عليها بعد الطلب
ثم لم نطلق له القياس الا باوصاف مؤثرة ثبت تاثيرها شرعا ولم يعرف ذلك
الا بتتبع معاني النصوص وطرق تعليلات صاحب الشرع بعد المحافظة على النصوص
الا ان بالقياس احيينا الحجج حتى عمت بالتعليل فامكن العمل بها في غير ما
تناوله النص لغة كما احيي هو ونحن معه حقائق النصوص بالوقوف على
طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضعه واضع
اللغة في الاصل ولم يكن ذلك اقتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه
فكذلك هذا بل نفاة القياس لما حجروا عنه الزموا العمل بلا دليل فيما عدا
النصوص ولا دليل حكمه الجهل والعمل بالجهل هو طريق البدعة وعمل بالهوى
على ما نذكره في بابه وانه حرام في اصله الا عند الضرورة كالميتة لا
الا عند الضرورة والضرورات لا تقع على ما بنى الله تعالى عليه الامر الا

نادرا

نادرا واكثر المسائل الشرعية مما صنفه الناس مما لا نص فيها فلا يجعل
مما يعمل فيها بالضرورة بل دلت على غير حال الضرورة وان العمل حرام
باحكامها الا بحجة شرعية وما هو الا القياس الذي قلناه الا انه غير
موجب العلم كخبر الواحد والآية المأولة لانا عرفنا حجة صحته بغالب الرأي
وان كان اصله سماعا فكذا هذا وانه مما انزله الله في كتابه ودخل تحت قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لا انه حجة صير اليه لضرورة عدم الادلة
وهذا لا يكون العمل بالدليل والعلم ابدا الا في احوال نادرة فيكون من جملة ما
يباح بالضرورة وثبت ان القرآن تبيان لكل شيء وكاف بنصه ودليل نصه
ومقتضاه واشارته والاعتبار قياسا ثم باستصحاب الحال حال عدم الادلة
كلها وهي حال ضرورة وجوب العمل مع عدم الادلة وثبت ان الذم عن الرأي
راجع الى نصب العلة باقتراح الرأي او العمل به في المنصوصات بخلاف النص و
هذا كما ذم من فسر القرآن برأيه ويجوز تفسيره بالرأي تخريجا على اصول
اللغة والشرع وانما يحرم على سبيل الاقتراح من عند نفسه ثم سقوطه بخبر
الواحد لا يدل على انه ليس بحجة كالآية المأولة تسقط بالمحكم والخبر يسقط
بالآية لما هنا لفظ التقويم كتبناه بطوله لانه في غاية البيان **قوله**
وحصل بما قلنا اثبات الاحكام بظواهرها تصديقا واثبات معانيها طمأنينة
وشرحا للصدور وثبت به تعميم احكام النصوص وفي ذلك تعظيم حدودها
اي وحصل بما قلنا من اثبات صحة القياس بالدلائل اثبات الاحكام بظواهر
النصوص مثل ثبوت حكم الربوا في الاشياء الستة ومثل ثبوت انتقاض الطهارة
في الخارج من السبيلين واثبات معاني النصوص التي تعلقت بها الاحكام طمأنينة
وشرحا للصدور فان اثبات حكم الربوا في غير المنصوص عليه بالمعنى الذي هو
مناط الحكم يطمئن اليه القلب وينشرح الصدر بالوقوف على المعنى وكذا اثبات
حكم انتقاض الطهارة في غير الخارج من السبيلين يحصل به الطمأنينة وشرح

معانيها

الصدر بالوقوف على المعنى وثبت باثبات معانى النصوص تعميم احكام النصوص لان الحكم قبل القياس يثبت بالنص خاصا فى المنصوص وثبت بالقياس باثبات المعنى الذى هو مناط الحكم عاما حيث ثبت فى غير المنصوص عليه كما ثبت فى المنصوص عليه وفى اثبات معانى النصوص تعظيم حدود النصوص لثبوت العمل بالنص ومعناه او وفى تعميم احكام النصوص تعظيم حدودها لثبوت العمل بظواهرها ومعانيها فكان ما ذهبنا اولى مما ذهب اليه النظام ومن تابعه حيث قصروا الحكم على المنصوص عليه واهملوا الحكم فى غيره فلزم بما قلنا من صحة القياس محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية ومعانيها التى تعلقت بها الاحكام فى الحكم فى الاصل والفرع لاجل الجمع بينهما بعلة جامعة بينهما لانه ما لم يوجد الوقوف على النصوص لا يعرف ان الحادثة لا نص فيها وما لم يوجد الوقوف على معانيها لا يمكن رد حكم الحادثة الى المنصوص فحصل من هذا ان المحافظة على النصوص والتبحر فى معانى النصوص فيما قلنا لا فيما قال الخصم حيث قالوا فى الحجر عن القياس امر ان المحافظة على النصوص والتبحر فى معانيها وذلك الادعاء هذيان منهم لانهم لم يعملوا بمعانى النصوص شرعا فمن اين يكون التبحر فعلم ان ما ذهب اليه مثبتوا القياس من جعل القياس حجة هو الحق وليس بعد الحق الا الضلال وما لنفاة القياس الا التمسك باستصحاب الحال وهو تمسك بلا دليل والعمل به جهل لان صاحبه يقول لم اجد فيه ما ينفيه وابقى الحكم على ما كان فلعله لم يجد النافى للحكم غيره وجده والتمسك بالجهل جهل فلا يلتفت اليه ولهذا لا يقبل الشهادة على النفى فى الخصومات فلا يجوز المصير الى استصحاب الحال الا عند الضرورة كتناول الميتة وسيجىء الكلام فى استصحاب الحال فى باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه **قوله** وصار تعليق الحكم بمعنى من المعانى ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة وفى التعيين احتمال وجاز وضع الاسباب للعمل على هذا الوجه كالنصوص المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا لكل شىء من هذا الوجه لان ما ثبت

بصيغة

بالقياس

بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين يعنى ان بالاتفاق لا يشترط علم اليقين لوجوب العمل ولا لجوازه وفيما قلنا من القياس تعليق الحكم بمعنى من المعانى التى اشتمل عليها النص كالقدر والجنس عندنا والثمنية عند الشافعى وكالاقتيات والادخار عند مالك وفيه ضرب شبهة لانه يحتمل ان يكون المعنى الذى هو مناط الحكم غير ما عينه المجتهد وعلق به الحكم ولكن العمل بغالب الرأى واجب وان كان فيه احتمال الا ترى ان العام المخصوص يجب العمل به وان كان فيه احتمال وكذا يجب العمل بالمشترك بدليل يرجح احد المعنيين وان كان فيه احتمال وكذا العمل بخبر الواحد واجب اذا لم يوجد دليل فوقه وكذا يجب العمل بالقياس وان كان فيه احتمال اذا لم يوجد دليل اقوى منه الا ترى ان العمل بالرأى فى الحرب جائز وفى باب القبلة عند الاشتباه واجب فثبت ان العمل لا يتوقف على علم اليقين لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وليس فى وسعنا تحصيل اليقين فى كل حادثة فثبت ان العمل بالقياس لا ينفيه قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء لان القياس ثابت بالكتاب فما ثبت بالقياس يضاف الى الكتاب لان الكتاب جعله حجة والله اعلم وقول الشيخ على هذا الوجه اى على الاحتمال وقوله من هذا الوجه اى من حيث اعتبار المعنى

فصل

فى تعليل الاصول لما ذكر الشيخ قبل هذا فى اول القياس ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول شهودا فهى شهود الله تعالى ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة بين الاصل والفرع واراد بالمعنى معناها الذى تعلق الحكم به لا المعنى اللغوى ذكر فى هذا الفصل ان كون الاصول معلولة بالمعنى وهى كونها شاهدة على ثبوت الحكم فى الفرع اصل ام لا وقد مر ذكر الفرق بين المعلول والمعلل فى اول القياس عند قوله واما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير ولا يقال المعلول لم

المعلول

يثبت في اللغة والقياس ان يقال معلل لانا نقول جاء استعمال المعلول ايضا في
اللغة يقال علل الشيء فهو عليل ومعلول على معنى ذو علة ذكره في الصحاح و
المغرب فقال الشيخ واختلفوا في هذه الاصول اي اختلف القايسون في الاصول
التي هي الكتاب والسنة والاجماع هل هي معلولة في الاصل ام لا ثم قال الشيخ فقال
بعضهم هي غير شاهدة اي غير معلولة الا بدليل اي فقال بعض القايسين الاصول
غير شاهدة في الاصل على ثبوت الحكم في الفرع وكونها غير شاهدة وغير معلولة
كلاهما سواء في المعنى الا اذا قام الدليل من حيث النص والاجماع على كونها
معلولة فحينئذ تكون معلولة والا فلا كذا ذكر صاحب الميزان ثم قال الشيخ
وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن الا بمانع اي وقال بعض القايسين
النصوص معلولة بكل وصف لانه المجتهد صالحا للتعليل من بين الاوصاف
التي اشتمل عليها النص اذ لا يجوز التعليل بجميع الاوصاف الا اذا كان مانع
من التعليل بان كان النص غير معقول المعنى فحينئذ لا يكون النص معلولا وجعل
هذا القول في الميزان قول عامة مثبتي القياس وقول الشافعي وقول بعض
اصحابنا حيث قال وقال عامة مثبتي القياس ان النصوص معلولة في الاصل الا
اذا قام الدليل على انه لا يمكن تعليل بعضها وهو قول الشافعي وقول بعض اصحابنا الى
هنا لفظ الميزان ثم قال الشيخ وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل مميز وهذا
اشبه بمذهب الشافعي اي وقال بعض القايسين النصوص معلولة في الاصل لكن لا
بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة من غيره من سائر الاوصاف وانما قال
هذا اشبه بمذهب الشافعي لانه لم يوجد نص عنه وانما كونه اشبه بمذهبه
فلانه يجعل استصحاب الحال حجة وهنا كذلك لانه اكتفى بمجرد كون الاصل في
النصوص التعليل ولم يشتغل باشتراط كون النص معلولا في الحال ثم قال الشيخ و
القول الرابع قولنا انا نقول هي معلولة شاهدة الا بمانع ولا بد في ذلك من دلالة
التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد يعني انا نقول النصوص

في الاصل معلولة الا بمانع كما اذا كان النص غير معقول المعنى ولا بد في التعليل
من دليل يميز الوصف الذي هو علة كما قال الشافعي ولكن نقول لا بد من قيام
الدليل على ان النص الذي استنبط منه الوصف معلول للحال اذ يجوز ان يكون هذا
النص غير معلول وجعل الشيخ هذا القول قولنا كما جعله كذلك صاحب
التقويم وشمس الائمة ولكن جعل صاحب الميزان ذلك قول بعض اصحابنا ويجوز
ان يكون مراد الشيخ بقوله قولنا قول نفسه وقول من وافقه من اصحابنا
اذ يصح الاخبار عن ذلك بقوله قولنا قال في الميزان وقال بعض اصحابنا
ان النصوص وان كانت معلولة في الاصل ولكن لا بد من دليل زائد على ان
الاصل الذي نريد استخراج العلة منه انه معلول الا اذا اتفقوا على كونه
معلولا مع اختلافهم في الوصف الذي هو علة كما في النص الوارد في باب الربوا
وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة اتفقوا انه معلول ولكن العلة عندنا
وصف كونه مكيلا وعند الشافعي كونه مطعوما وعند مالك كونه مقتاتا الى
هنا لفظ الميزان وعبارة صاحب التقويم فيه قال بعض مثبتي القياس الاصول
ليست بمعلولة في الاصل الا بدليل وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف
منها اي من الاوصاف واجب العمل به الا بدليل وقال الشافعي على ما دلت
عليه مسائله ولست احققه مذهبا له ان الاصول معلولة ولكن لا يجب العمل
بما جعل علة الا بدليل يميز بينها وبين غيرها وقال علماونا كذلك وزادوا فقالوا
لا يجب العمل بها الا بدليل يدل على كون الاصل شاهدا للحال الى هنا لفظ التقويم وعبارة
شمس الائمة السرخسي في اصوله قال فريق من العلماء الاصول غير معلولة في الاصل
ما لم يقم الدليل على كونه معلولا في كل اصل وقال فريق اخر هي معلولة الا بدليل
مانع والاشبه بمذهب الشافعي انها معلولة في الاصل الا انه لا بد لجواز التعليل في
كل اصل من دليل مميز والمذهب عند علمائنا انه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل
على كونه معلولا في الحال وانما يتبين هذا في مسئلة الذهب والفضة فان استدلال

اي من الاوصاف

ما نقل النصوص بالسبب لان فيها احتمال كون هذا معلولا وكون غير معلول لا الشخص غير معلول في النص النص الاصل والاحتمال كون الاصل وهذا الغير التعليل على لانعدام الحجة في الفرع فيجب على ان اقامة الحجة هذا النص معلول في الحال ه

من استدل من اصحابنا على كون الحكم الثابت فيما بان الاصول في الاصل معلول
لا يكون صحيحا حتى يثبت بالدليل ان النص الذي فيما معلول في الحال الا هنا
لشمس الائمة رحمه الله **قوله** وعلى هذا اختلافنا في تعليل
الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص
في الاصل معلولة الا بان قام الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول اي وعلى ما
قلنا من قولنا ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اختلافنا مع
الشافعي في حديث الاشياء الستة في تعليل الذهب والفضة حيث قلنا ان ربوا النقد
فيهما الوزن وانكر الشافعي تعليلنا بالوزن وقال العلة فيهما الثمنية فلا يتم تعليلنا
بالوزن الا باثبات ان هذا النص معلول فنثبته فنقول انه معلول بالاجماع و
لهذا عللهما الشافعي بالثمنية واي دليل اقوى من مساعدة الخصم فلا نحتاج
الى اقامة دليل آخر على انه معلول بعد وجود الاجماع على انه معلول ولكن لا
يتعين علية احد الوصفين الا بدليل مرجح وفائدة الخلاف تظهر في بيع من حرير
بمنوين من حرير فعندنا لا يجوز لوجود الوزن والجنس وعنده يجوز لعدم الثمنية

علة صح

يجوز صح

قوله احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته
وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة فلا يترك الا بدليل
الا ترى ان الاوصاف متعارضة والتعليل بالكل غير ممكن وبكل وصف محتمل
فكان الوقف اصلا اي احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين قالوا النصوص غير معلولة
في الاصل الا بدليل بان النص يوجب الحكم بصيغته في المنصوص عليه لا غير
وبالتعليل ينتقل الحكم الى المعنى الذي استنبطه المجتهد فيتعدى الحكم الى غير
المنصوص عليه وانتقاله الى غير المنصوص عليه كالمجاز من الحقيقة لا محالة لان
المعنى المستنبط ليس بموضوع له اللفظ والمجاز ما لم يوضع له اللفظ لكن اريد منه
فلا يترك لفظ الحقيقة الى المجاز الا بدليل لان الاصل في الكلام هو الحقيقة الا اذا
دل الدليل على ترك الحقيقة فحينئذ تترك فكذا فيما نحن فيه يثبت الحكم في المنصوص

عليه

عليه لا غير ولا يعلل النص الا اذا ثبت كونه معللا بالنص والاجماع ولان الاوصاف
التي اشتمل عليها النص متعارضة يوجب بعضها خلاف ما يوجبه الآخر
لان التعليل بالطعم يوجب حرمة الربوا في بيع التفاحة بالتفاحتين وبيع الحفنة
بالحفنتين والتعليل بالكيل يبيحه والتعليل بالثمنية يبيح بيع من حرير بمنوين
منه والتعليل بالوزن يحرمه فاذا كانت الاوصاف متعارضة فلا يخلوا على
تقدير جواز التعليل اما ان يكون التعليل بكل الاوصاف او ببعضها فلا يجوز
التعليل بكلها لانه حينئذ يلزم الجمع بين النقيضين وذلك باطل لان احد
الاوصاف يوجب الحل في هذا المحل والآخر يوجب الحرمة فيه وهذا ظاهر
ولان التعليل بجميع اوصاف النص لا يمكن لان جميع اوصافه لا يكون الا في
النص وهذا يوجب انسداد باب القياس والمقصود من التعليل هو القياس
لا نفيه والتعليل على هذا الوجه ينفي القياس وما كان في اثباته نفيه فهو باطل
ولا يجوز التعليل ببعض الاوصاف ايضا لان كل وصف جعله المجتهد
علة يحتمل ان يكون علة وان لا يكون علة فلا يثبت العلية مع الاحتمال فاذا
لم يجز التعليل بكل الاوصاف وببعضها كان الوقف اصلا وهو الامتناع
عن التعليل والتوقف فيه الا اذا دل الدليل على كونه معلولا من النص
او الاجماع فحينئذ يترك هذا الاصل وهو التوقف في التعليل وعبارة
القاضي ابي زيد في التقويم فاما الاولون فاحتجوا بان الاصول هي النصوص
والنص حجة يجب العمل بها على موجب اللغة في الاصل فلا يجب العدول
عنها الى العلل الشرعية التي لا ينبئ عنها اللغة الا بدليل وكان ذلك
بمنزلة ترك الحقيقة الى مجازه بل ابعد لان المجاز احد نوعي اللسان وهذا
لا يعرف لسانا بحال ولان التعليل ببعض الاوصاف بعد ظهور الحكم
عقيب الكل تخصيص فلا يثبت الا بدليل ولئن سلمنا ان كل وصف يجوز
علة فلا يثبت الترجيح للبعض على البعض الا بدليل او كل وصف

وان صلح علة احتمل ان لا يكون علة فلا يصير علة مع الاحتمال لما هنا
لفظ التقويم قوله واحتج اهل المقالة الثانية بان الشرع
لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة و
شهادة صارت الاوصاف كلها صالحة فصلح الاثبات بكل وصف الا بمانع
مثل رواية الحديث لما كان حجة والاجتماع متعذر صارت رواية كل عدل حجة
لا يترك الا بمانع فكذلك هذا ولما صار القياس دليلا صار التعليل والشهادة
من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فاما النص
فيبقى موجبا كما كان اي واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا الاصل
في النصوص التعليل الا بمانع بان الدلايل المثبتة لحجية القياس دلائل على جواز
التعليل اذ لا قياس الا بتعليل النص لانه ما لم يكن الوصف المشتمل عليه
النص علة لا يتصور القياس لان القياس ابانة مثل حكم الاصل في الفرع
بمثل علته في الفرع فكل وصف من اوصاف النص التي اشتمل عليها صالح
لكونه علة وشهادة على ثبوت الحكم في الفرع فصار التعليل في النصوص
اصلا الا اذا كان مانع من التعليل في النص بان يكون النص غير معقول
المعنى فحينئذ لا يجوز التعليل في ذلك النص وهذا كرواية الحديث فان العمل
به واجب برواية كل عدل حيث تعذر اجتماع كل الرواة على رواية كل
حديث فلا يترك العمل بالحديث الا بمانع بان يكون خبر الواحد معارضا
لكتاب الله تعالى او الاجماع او يكون الراوي فاسقا او كافرا او مجنونا او
صبيا فكان التعليل اصلا في النصوص الا بمانع كما ان الاصل في الحديث ان يكون
حجة الا بمانع وهذا معنى قوله فكذلك هذا اي كون التعليل اصلا في النصوص
الا بمانع ككون الحديث حجة الا بمانع ولما ثبت ان القياس دليل على التعليل
لما انه لا وجود له الا به صار التعليل والشهادة اصلا في النصوص ولا يترك هذا
الاصل بالاحتمال اعني باحتمال الوصف الذي علل به المجتهد ان لا يكون علة ولا

معنى

معنى لقولهم ان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه لا معناه فيلزم تغيير
حكم النص لان التعليل لاثبات مثل حكم الاصل في الفرع لا لتغيير حكم الاصل فيبقى
الحكم في الاصل بعد التعليل كما كان قبل التعليل فلا تغيير اذن وقول الشيخ وانما التعليل
لاثبات حكم الفرع جواب سؤال اندرج بيانه فيما قلنا ولا يقال قال الله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولا نفهم اذن من مخاطبات الشرع الا ما نفهم
من مخاطباتنا وليس التعليل باصل في مخاطباتنا فلا يكون اصلا في مخاطبات
الشرع الا ترى ان واحدا لو قال لاحد اعتق عبدي لا يصار الى التعليل لان
مخاطباتنا قد يكون خالية عن الحكمة الحميدة والمعنى المؤثر بخلاف خطاب الشرع
فانه لا يخلو عن ذلك الا ترى ان في خطابنا لا يصح التعليل وان كان التعليل
منصوصا كما اذا قال اعتق عبدي هذا فانه اسود وفي خطاب الشرع اذا
كانت العلة منصوصة يثبت التعليل كما في قوله عليه السلام الهرة ليست
بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم فظهر الفرق في حق التعليل
بين خطابنا وخطاب الشرع وعبارة القاضي ابو زيد في التقويم واما الفريق
الثاني فقالوا ان الدلائل التي جعلت القياس على النص حجة جعل النص معلولا
في اصله لانه لا قياس الا بعلة وجعلت كل وصف علة لان القياس لا يتصور بكل
الاوصاف فصار كل وصف علة الا بمانع وهذا كما ان دلايل الشرع جعلت الاخبار
حجة وانما تثبت بالرواة ولا يمكن شرط الكل لانه يتعذر فصار كل واحد برواية
حجة الا بمانع فاما الجواب عن قولهم ان في التعليل تركا لحقيقة النص فلا كذلك
لما ان من شرط صحة التعليل بالرأي ان يبقى حكم الاصل فيه كما كان قبل التعليل
بعد النص بنصه لا بالعلة ولما صار كل وصف علة بانفراده لم يترجح واحد الا بدليل
وانما لم يجعل كل الاوصاف علة لانها لا تتعدى حينئذ فلا يمكن المقايسة بها
واما الاحتمال فنعم ثابت ولكن لما ثبت الوصف علة بدلائل صحة القياس لا يبطل
بالاحتمال كما لا يثبت ابتداء بالاحتمال لما هنا لفظ التقويم قوله

فلا يجوز تغييره صح

كالفسق ونحوه

ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا بطل التعليل
بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجر اخرى وهذا يسد
باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل
التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو المتيقن بعد سقوط
الجملة لكنه مجهول اي وجه القول الثالث وهو قول من قال الاصل في النصوص
التعليل لكن لا بد من دليل مميز للوصف الذي هو علة عن سائر الاوصاف
ان التعليل لما ثبت كونه اصلا لما قلنا في بيان القول الثاني بطل التعليل بكل
الاوصاف التي اشتمل عليها النص لان التعليل بجميع الاوصاف لا يمكن لان
جميع الاوصاف لا يكون الا في المنصوص واشتراط التعليل بجميع الاوصاف
يسد باب القياس فلما لم يمكن التعليل بجميع الاوصاف تعين الواحد من جملة
الاوصاف لكونه متيقنا ولكن الواحد من الجملة مجهول والتعليل بالمجهول
باطل فلا بد من دليل مميز لذلك الواحد والمميز هو الاخالة عنده وعندنا
كون الوصف مؤثرا على ما سيجيء بيانه من بعد ولان التعليل بجميع الاوصاف
لما لم يمكن وتعين الواحد للتعليل قلنا ان التعليل بالواحد تارة يكون
عنده لتعدية الحكم الى الفرع وتارة يكون لتقصير الحكم على المنصوص واحد
المعنيين لا يتميز عن الآخر الا بدليل مميز وهذا معنى قوله لانه ما شرع الا
للقياس مرة وللحجر اخرى اراد بالقياس التعدية وبالحجر حجر المجتهد
عن التعدية يعني به التعليل بالعلة القاصرة وفي كلام الشيخ نوع تشويش
لانه علل لبطلان التعليل بكل الاوصاف بقوله لانه ما شرع الا للقياس
مرة وللحجر اخرى ويجوز للقائل ان يقول سلمنا ان شرع التعليل للقياس
يبطل التعليل بكل الاوصاف ولكن لا نسلم ان شرع التعليل للحجر يبطل
التعليل بكل الاوصاف لان التعليل بكل الاوصاف يقتضي الحجر
ايضا لان جميعها لا يكون الا في المنصوص فيلزم قصر الحكم على المنصوص

والاولى

والاولى في البيان ما بيّنا وعبارة القاضي ابي زيد في التقويم واما
الفريق الثالث فيقولون ان الدلائل الموجبة للقياس على النص جعلت
النص معلولا ليمكن القياس ولا قياس الا بتعليل والامكان يثبت
بوصف من الجملة فلا يجب بتلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار
البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا يثبت الزيادة
على الواحد الا بدليل وهذا الواحد مجهول من بين الجملة فلا يمكن العمل
به حتى يمتاز عن الكل ولا يثبت الامتياز الا بدليل الى هنا لفظ التقويم
وعبارة شمس الائمة السرخسي واما الشافعي فانه يقول قد علمنا بالدليل
ان علة النص احد اوصافه لا كل وصف منه فان الصحابة اختلفوا في
الفروع باختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص فكل واحد منهم ادعى
ان العلة ما قاله وذلك اتفاق منهم ان احد الاوصاف هو العلة ثم ذلك
الوصف مجهول والمجهول لا يصلح استعماله مع الجهالة لتعدية الحكم فلا بد من
دليل التمييز بينه وبين سائر الاوصاف حتى يجوز التعليل به فانه لا يجوز
التعليل بسائر الاوصاف لاتفاق الصحابة على ذلك وعلمنا ببطلان التعليل
في مخالفة الاجماع ثم على اصله التعليل تارة يكون للمنع من التعدية وتارة يكون
لاثبات التعدية ولا شك ان الوصف الذي به يثبت الحجر عن التعدية غير
الوصف الذي يثبت به حكم التعدية فما لم يتميز احد الوصفين من الآخر
بالدليل لا يجوز تعليل النص الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله **قوله**
وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط على ما نبيّن ان شاء الله لكنا نحتاج
قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل شاهدا للحال لانا قد وجدنا من
النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا ان يكون من تلك الجملة لكن هذا
الاصل لم يسقط بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال
ايضا على مثال استصحاب الحال شرع الشيخ في بيان القول الرابع وهو الذي

اختاره رح والقاضي ابو زيد وشمس الائمة السرخسي رح تعالى وقلنا ان دليل التمييز
شرط على ما نبين المميز في باب ركن القياس وهو المعنى المؤثر عندنا والاخالة
عند الشافعي يعني ان الاصل في النصوص التعليل لما قلنا في بيان وجه القول
الثاني ولكن يحتاج لما قيام الدلالة قبل ذلك على ان هذا النص الذي علل
بعلة شاهد للحال وهو انه معلول بعلة للحال لان من النصوص ما هو معلول
وما ليس بمعلول كما في قوله عليه السلام تم على صومك فما لم يثبت كونه معلولا
للحال بقيام الدليل عليه لا يجوز المصير الى تعليله ولكن هذا الاصل وهو
كون الاصل في النصوص التعليل لا يسقط في هذا النص باحتمال انه معلول او
غير معلول حتى جاز التعليل به للعمل به ولم يبق حجة على الغير وهو النوع
بالاحتمال ايضا وهذا مثل استصحاب الحال وهو ابقاء ما كان على ما كان
فانه لما كان بقاؤه باعتبار ظاهر الحال لان الاصل في كل ثابت دوامه الا
بعارض ولكن يحتمل الزوال كان حجة في حق الدفع لا الالزام حتى قلنا في
المفقود وهو الذي لا يعلم حيوته ولا موته انه يجعل حيا في ماله حتى لم
يورث عنه باعتبار الاصل ويجعل ميتا في مال غيره حتى لا يرث المفقود
في تركة قريبه اذا مات لاحتمال موت المفقود ولان الحاجة الى استحقاقه
مال مورثه فلا يكتفي بالاصل فكان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة
ثم ذكر الشيخ جواب السؤال يرد عليه على اشتراط الدلالة على كون النص
شاهدا للحال لانه يحتمل ان يكون غير معلول مع ان الاصل في النصوص التعليل
بان يقال كما ان الاصل في النصوص التعليل ويحتمل ان يكون غير معلول فكذلك
الاقتداء بالنبي عليه السلام اصل فيجب الاقتداء به في افعاله وان كان فعله
يحتمل ما خص به ولم يشترط قيام الدلالة في الاقتداء به على ان فعله ليس
مما خص به ولم يكن الاحتمال مانعا للالزام وكان الاحتمال في النصوص مانعا
للالزام ثم قال ولا يلزم عليه ان الاقتداء بالنبي عليه السلام واجب

هو صح

ولا بد من دليل يميز لما قلنا في بيان وجه القول الثالث صح

مع قيام الاختصاص في بعض الامور وهو كالنكاح بغير مهر وحل التسع و
صوم الوصال واخذ الصفي فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بوجهين احدهما
ان اصالة الاقتداء بالنبي عليه السلام ليست كاصالة التعليل في النصوص لان
اصالة الاقتداء بالنبي عليه السلام بدليل لا شبهة فيه نحو قوله تعالى قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فلما كانت اصالة الاقتداء بما لا شبهة
فيه لم يسقط العمل بالاقتداء بمجرد وقوع احتمال الاختصاص في نفس العمل لا في
نفس الحجة فاما اصالة التعليل فليست كذلك لان النصوص نوعان معلول
وغير معلول والنص الذي يستنبط منه المجتهد الوصف بانه علة يحتمل ان لا
يكون غير معلول فكان الاحتمال هنا في نفس الحجة فكانت اصالة التعليل ادنى
من اصالة الاقتداء فلم يكن بد من قيام الدلالة على كون النص معلولا في الحال
والوجه الثاني ان الشرع ابتلانا بالوقف مرة كما اذا كان النص غير معقول
المعنى وبالاستنباط مرة اخرى كما اذا كان النص معقول المعنى فلما تساوى
النصان في معنى الابتلاء بل الابتلاء بالوقف فيما كان غير معقول المعنى اكثر لم
يكتف باحد الاصلين وهو النص المعقول المعنى فلم يكن بد من قيام الدليل على
ان هذا النص معلول في الحال فاما النبي عليه السلام فانما بعث للاقتداء به
للآيات التي تلوناها ولا معارض لها فلم يبطل وجوب الاقتداء بمجرد احتمال
الاختصاص وقال القاضي ابو زيد في التقويم واما علماؤنا فانهم ذهبوا الى
انه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة عن غيره كما قال الشافعي وسنذكر
شرح ذلك في باب صيرورة الوصف علة يجب العمل بها بعد هذا الباب وقبل
هذا الدليل يحتاج الى دليل يدل على كون الاصل شاهدا يتحمل بشهادته لان الاصول
وان كانت معلولة في الاصل بالدلائل الموجبة للقياس فقد احتمل واحد بعينه من
الجملة ان لا يكون معلولا فبالاجماع نصوص من النصوص غير معلولة فلم يخرج في

اى الدليل المميز

نفسه من ان يكون شاهدا بالاحتمال بعد ما صار الاصل للشهادة ولكن لا يبقى
حجة على غيره وهو النوع مع قيام الاحتمال حتى يقوم دليل يدل على كونه شاهدا
للحال كالرجل المجهول الحال اذا شهد قبلت شهادته واذا طعن الخصم في حريته
لم يصر حجة عليه بكونه حرا في الاصل الا بدليل يوجب حريته للحال في حقه لانه
احتمل التغير بعارض فلم يبطل حريته في نفسه بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره
بالاحتمال على ما بينا في باب استصحاب الحال ان الاستشهاد باصل ثابت احتمل
التغير لا يكون حجة ملزمة وانما يكون حجة دافعة فان قيل اليس النبي صلى
الله عليه قدوة امته فيما كان له وعليه وقد احتمل ان يكون مخصوصا كما ظهر
في احكام ومع ذلك كان حجة على غيره قلنا ان الحجة لوجوب الاقتدا به كونه
نبيا وما اختلف الحال في كونه مقتدى به والخصوص ثبت بدليله في بعض افعاله
واحكامه فيبقى في الباقي على عمومه كالنص العام اذا خص منه شيء ولم ينتسخ
ولا احتمله فان الباقي يبقى على عمومه فاما فيما نحن فيه فالنص المعلول هو
الشاهد بعلته فاحتمل في نفسه ان لا يكون معلولا بعارض كالشاهد هو
الحجة بشهادته فاحتمل ان لا يكون حجة بعارض رق فيصير احتمالا في نفس
ما هو حجة وفي الفصل الاول كان الاحتمال في العمل بما ثبت حجة الى هنا لفظ
التقويم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله واما علماؤنا فقد شرطوا ما هو
الدليل المميز ولكن بدليل آخر سوى ما ذكره الشافعي على ما نذكره في بابه و
شرطوا قبل ذلك ان يقوم الدليل في الاصل على كونه معلولا في الحال لان النصوص
نوعان معلول وغير معلول والمصير الى التعليل في كل نص بعد زوال هذا الاحتمال
وذلك لا يكون الا بدليل يقوم في النص على كونه معلولا في الحال ونظيره مجهول
الحال اذا شهد فانه ما لم يثبت حريته بقيام الدليل عليه لا يكون شهادته حجة
في الالزام وقبل ثبوت ذلك بالدليل الحرية ثابتة بطريق الظاهر ولكن هذا يصلح
للدفع لا للالزام فكذلك الدليل الذي دل في كل نص على انه معلول ثابت من طريق

الظاهر

اي في فصل الاقتداء بالنبي عليه السلام

الظاهر وفيه احتمال فما لم يثبت بالدليل الموجب لكون هذا النص معلولا لا يجوز
المصير الى تعليله لتعدية الحكم الى الفروع ففيه معنى الالزام وهو نظير استصحاب
الحال فانه يصلح حجة للدفع لا للالزام لبقاء الاحتمال فيه فان قيل اليس ان الاقتداء
برسول الله في افعاله جائز ما لم يقم الدليل المانع وقد ظهرت خصوصيته في بعض
الافعال ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به الا بعد
قيام الدليل قلنا رسول الله امام يقتدى به ما بعث الا ليأخذ الناس بهديه وهداه
فيكون الاقتداء به هو الاصل فان كان قد يجوز ان يكون هو مخصوصا ببعض الاشيا
ولكن الخصوصية في حقه بمنزلة دليل التخصيص في العموم والعمل بالعام مستقيم
حتى يقوم دليل التخصيص فكذلك الاقتداء في افعاله فاما هنا فاحتمال كون
النص غير معلول ثابت في كل اصل مثل احتمال كونه معلولا فيكون هذا بمنزلة
المجمل فيما يرجع الى الاحتمال والعمل بالمجمل لا يكون الا بعد قيام دليل هو
بيان فكذلك تعليل الاصل يوضحه ان هناك قد قام الدليل الموجب للعلم
اليقين على جواز الاقتدا به مطلقا وهو قوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة وههنا الدليل هو صلاحية الوصف الموجود في النص
وذلك انما يعلم بالرأي فلا ينعدم به احتمال كون النص غير معلول لانا قد
بينا ان في تعليل النص معنى الابتلاء والابتلاء بما يكون غير معلول
من النصوص اظهر وبعد ما تحققت المساواة في معنى الابتلاء لا بد
من قيام الدليل في المنصوص على انه معلول للحال الى هنا لفظ شمس الائمة
قوله ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب والفضة ان
حكم النص في ذلك معلول فلا يمنع منا الاستدلال بالاصل وهو ان التعليل
اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه معلول
اي وبيان ما قلنا من الاصل وهو انه لا بد من قيام الدلالة على كون النص
معلولا في الحال ولا يكتفى بكون الاصل في النصوص التعليل قولنا في حد

الاشياء الستة في تعليل الذهب والفضة بانه معلول بالوزن والجنس وانكره
الشافعي وقال النص معلول بعلة الثمنية فلا يتعدى الى الحديد ونحوه وعندنا
يتعدى الى سائر الموزونات قال الشيخ فلا يسمع منا الاستدلال بالاصل يعني لا يسمع
التمسك بالاصل وهو كون الاصل في النصوص التعليل فيشترط قيام الدلالة على
كون النص معلولا في الحال وهذا الذي قاله الشيخ ومن وافقه اشتغال بما لا يعنيه
لان بحثنا مع الشافعي وهو اتفق معنا في ان الاصل في النصوص التعليل واتفق
ايضا معنا في الدليل المميز ثم لم يشترط الشافعي قيام الدلالة على ان هذا النص
معلول للحال فاذا لم يشترطه فلا حاجة بنا الى اثبات كون هذا النص معلولا
في الحال فيكفينا استنباط الوصف الذي جعلناه علة وتمييزه من بين
سائر الاوصاف ثم ترجيح علتنا على علته وايضا ان الشافعي علل بعلة
الثمنية فيكون مقرا بان النص معلول في الحال اذ لو لم يكن معلولا لما
لم يعلل بشيء واي دليل اقوى من مساعدة الخصم فافهم **قوله**
ودلالة ذلك ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد وذلك من
باب الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع
احترازا عن الدين بالدين وتعيين الآخر واجب طلبا للاستواء بينهما
احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا وقد قال النبي عليه
السلام انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا عنه حتى
قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا
جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير
مؤجل انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب تعيين راس مال
السلم بالاجماع واذا ثبت التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلا تعدي
بلا تعليل بالاجماع فقد صح التعدي ولم يكن الثمنية مانعة واذا
ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه

صح

شرع

شرع الشيخ يستدل على كون نص الذهب والفضة معلولا في الحال وهو
منه اشتغال بما لا يعنيه لا محالة كما قلنا آنفا ومعنى قوله ودلالة ذلك
اي دلالة كون نص الذهب والفضة معلولا في الحال ان هذا النص وهو
حديث الاشياء الستة تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لما روينا قبل
هذا الباب في حديث ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال الذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا والشعير بالشعير مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والتمر بالتمر مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا و
ذلك من باب الربوا ايضا اي اشتراط التعيين من باب الربوا في هذه
الاموال كاشتراط المماثلة فيها عند مقابلة الجنس بالجنس حتى يتحقق
الربوا في هذه الاموال عند فوت التعيين كما يتحقق الربوا عند فوت
المماثلة والدليل على شرط التعيين ان احد البدلين لا بد ان يكون متعينا
في كل بيع لان الكالي بالكالي حرام بالحديث فاذا تعين احد البدلين
للاحتراز عن الكالي بالكالي وجب شرط تعين البدل الاخر فيما نحن
فيه لان المساواة في البدلين شرط عند اتحاد الجنس لقوله عليه السلام
مثلا بمثل فاذا لم يكن احد البدلين معينا يكون فيه شبهة الربوا لان
للنقد مزية على النسيئة والشبهات في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة
فلا جرم اشترط تعيين البدل الآخر وايده قوله عليه السلام لا ربوا الا
في النسيئة وجدنا هذا الحكم وهو التعيين في الذهب والفضة متعديا
عن اشتراط التعيين فيما الى غيرهما بالاجماع حتى قال الشافعي يشترط
التقابض في بيع الطعام بالطعام وان اختلفا جنسا وقلنا نحن لا يجوز
بيع حنطة معينة وهي قفيز بقفيز من شعير غير معين غير مقبوض في

صح

بيد

المجلس وان كان الشعير موصوفًا لانعدام المساواة في اليد باليد بترك
التعيين كما في الذهب بالفضة اذا لم يقبض احدهما في المجلس وهذا معنى
قوله لما قلنا يعني لما قلنا من شرط تعيين البدل الاخر احترازًا عن
شبهة الفضل ووجب تعيين راس مال السلم ايضًا بالاجماع سوا كان راس المال
دينا او عينًا اما اذا كان دينا كالدراهم والدنانير فلانهما لا تتعينان في
العقود وتعيينهما بالقبض واذا افترقا قبل القبض يلزم الافتراق عن دين
بدين والنبي عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي فاما اذا كان راس
المال عينًا من غير الاثمان فالقياس ان لا يبطل السلم بالتفرق قبل القبض لان
الافتراق وقع عن عين بدين وانما اعتبر قبضه استحسانًا لان الاصل في راس
المال ان يكون دينًا لا عينًا فلئن وقع عينًا فعلى خلاف الاصل يكون فيلحق
بالاصل ولا يتغير الشروط باعتبار هذا العذر فاذا ثبت التعدي في ذلك
ثبت انه معلول يعني فاذا ثبت حكم التعيين المستفاد من قوله عليه السلام يدًا
بيد فيما ذكر من المسائل وهي شرط التقابض في بيع الطعام بالطعام عند
الشافعي وبطلان شرا حنطة معينة بشعير بغير عينه بالاتفاق ووجوب
تعيين راس المال بالاتفاق ايضًا ثبت ان حديث الاشيا الستة معلول لانه
لا يوجد التعدي ولا يصح لو لم يكن النص معلولا ولم يكن تعليل الخصم بالثمنية مانعًا
للتعليل بالوزن لان التعليل بما لا يتعدى وهو التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع
التعليل بما يتعدى وهو التعليل بالعلة المتعدية الى سائر الموزونات واذا
ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه يعني واذا ثبت التعليل في هذا
النص وهو حديث الاشيا المذكورة المتضمنة لقوله يدا بيد في حق تعدي
التعيين الى المسائل المذكورة ثبت التعليل في النص في مسئلتنا ايضًا وهو
تعليل نقد الذهب والفضة بالوزن حتى تعدى الى سائر الموزونات كالحديد
والنحاس وغيرهما ولم يكن التعليل بالثمنية مانعًا لتعليلنا بالوزن لان

تعليلنا

بيع ٤

وجب قبض راس المال في المجلس ٤

ذكر القياس والاستحسان في صاحب الايضاح

١٦٦

تعليلنا بالوزن والجنس لوجوب المماثلة في سائر الموزونات للاحتراز عن الربوا
كالتعليل بالتعيين في البدل الآخر لوجوب المساواة احترازًا عن شبهة الفضل
لان التعليل في الوجهين للاحتراز عن الربوا وهذا معنى قوله لانه هو بعينه بل
ربوا الفضل اثبت منه يعني ان ربوا الفضل بوجود القدر والجنس اقوى من ربوا
النسيئة لان الاول ربوا حقيقة والثاني شبهة الربوا بوجود احد الوصفين
دون الآخر فلما ثبت حكم التعدية في حق التعيين من قوله عليه السلام يدًا بيد الى
شبهة الربوا وهي النسيئة حتى لزم التعيين في البدل الاخر بوجود شبهة العلة
وهي احد الوصفين فلان يثبت حكم التعدية في حق وجوب المماثلة من قوله الذهب
بالذهب مثلا بمثل والفضة بالفضة مثلا بمثل الى حقيقة الربوا بوجود حقيقة العلة
بوجود الوصفين حتى يلزم حكم المساواة في سائر الموزونات بالطريق الاولى وقال
شمس الائمة السرخسي في اصول فقهه وبيان هذا في الذهب والفضة فان حكم
الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن وانكر الشافعي هذا
فنحتاج الى ان نثبت بالدليل انه معلول وفيه نوعان من الدليل احدهما قوله
عليه السلام يدًا بيد فغيه ايجاب التعيين وهو متعد الى الفروع لانه لا بد من
تعيين احد البدلين في كل عقد فان الدين بالدين حرام بالنص وذلك ربوا
كما قال عليه السلام انما الربوا في النسيئة ثم وجوب التعيين في البدل الآخر
هنا لاشتراط المساواة فالمساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله
مثلا بمثل وعند اختلاف الجنس المساواة في العينية شرط لقوله عليه السلام
واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدًا بيد وهذا حكم
متعد الى الفروع فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام
مع اختلاف الجنس بهذا النص ونحن لا نجوز بيع قفيز من حنطة بعينها
بقفيز من شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفًا
وحل التفاضل بينهما لان بترك التعيين في المجلس ينعدم المساواة في اليد

اي بيان ان النص معلول

بالبيد وشرطنا القبض في راس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التعيين فعرفنا
انه معلول والتعليل بالثمنية يمنع التعدية فباعتبار كونه معلولا يكون حكمه
متعديا الى الفروع فالوصف الذي يمنع التعدية لا يقدح فيه ولا يخرجه من
ان يكون شاهدا بمنزلة صفة الجهل في الشاهد فانه لا يكون طعنا في شهادته
لانه لا يخرجه من ان يكون اهلا للولاية والشهادة تبتني على ذلك بخلاف
صفة الرق فان الطعن به يمنع العمل بشهادته حتى يثبت حريته بالحجة لانه
يخرجه من ان يكون اهلا للولاية والصلاحية للشهادة تبتني على ذلك الى
هنا لفظ شمس الائمة فان قلت لا نسلم تعدية التعيين الى الفروع لان تعدية الحكم
لا تكون الا الى فرع هو نظير الاصل ولا نص فيه كما سيجيء بيانه في الباب
الذي بعد هذا وهنا فيما نحن فيه حكم التعيين ثبت بالنص سواء كان في متفق
الجنس او مختلفي الجنس اما في الاول فبقوله عليه السلام الذهب بالذهب
مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا الى آخر الحديث واما في الثاني فبقوله عليه
السلام واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وفي
رأس المال ثبت بحديث الكالي بالكالي قلت التعدية الى فرع هو نظيره
وفيه نص يجوز عند مشايخ سمرقند اذا كانت على موافقة النص وسيجيء
بعد هذا الباب والامر عند الشافعي اظهر وكلامنا معه لانه يجوز التعدية
الى فرع فيه نص وهذا كله عذر عن التزام الشيخ ما لا يلزمه ووقوعه في الورطة
والا فلا حاجة بنا الى السؤال والجواب اصلا بعد استنباط العلة المؤثرة
مع كون الاصل في النصوص التعليل لان تأثير العلة لا يكون الا اذا كان
النص معلولا في حال الاستنباط فدل التأثير على كونه معلولا فلا حاجة
اذن الى اثبات كونه معلولا في الحال قال ابو بكر الرازي في باب الربوا من شرح
مختصر الطحاوي وكان ابن عباس يجيز التفاضل في الذهب بالذهب والفضة
بالفضة يدا بيد ويروي فيه عن اسامة بن زيد ان النبي عليه السلام قال

لا

صح

لا ربوا الا في النسيئة ثم لما تواتر عنده الخبر عن رسول الله عليه السلام بتحريم
التفاضل في الذهب بالذهب والفضة بالفضة رجع اليه وترك قوله الاول قال
جابر بن زيد ترك ابن عباس قوله في الصرف وفي المتعة وقال ابن سيرين اشهد
على اثني عشر من اصحاب ابن مسعود شهدوا ابن عباس حين رجع عن الصرف
منهم عبيدة السلماني وخبر اسامة عن النبي عليه السلام انه قال لا ربوا الا في
النسيئة غير مناف للاخبار الاخر لاحتمال كون مراده في الجنسين نحو الذهب
بالفضة والفضة بالذهب وقال ايضا في مسألة القلتين وذلك كلام خارج
على سبب مفهوم محمول عليه دون استعمال اطلاقه يعني ان رسول الله عليه السلام
سئل عن مختلفي الجنس في الربوا فقال ع لا ربوا في مختلفي الجنس الا في النسيئة

قوله وقال الشافعي ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل
عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب
تحريم الخمر لعينها اعلم ان ايراد هذه المسألة في هذا الموضع ليس فيه كثير
نشبة وحقها ايرادها في باب شروط القياس عند قوله من ذلك ان يكون
الحكم المعلول شرعيا لا لغويا لان الشافعي يثبت اسم الخمر في سائر الاشربة
بسبيل التعليل بانها سميت خمرا لمخامرتها العقل وهي تغطيتها والمخامرة
موجودة في سائر الاشربة فتكون خمرا او سميت خمرا لعلة الاسكار والاسكار
موجود في سائر الاشربة فتكون خمرا او سميت خمرا لمعنى الشدة المطربة
وهذا المعنى موجود في سائر الاشربة فتكون خمرا فجوابه ان اثبات الاسامي
بالتعليل لا يجوز فلا يجوز تسمية الجراب والجوالق والبيت قارورة لمعنى
قرار الشيء فيها وان كانت القارورة يتقرر فيها الشيء وانما هذا الباب
لبيان ان التعليل اصل في النصوص ام لا فعند الشافعي مع كون التعليل اصلا
لا بد من دليل مميز ولا يشترط كونه معلولا في الحال وهو مذهب بعض اصحابنا
وعند الفحول الثلاثة يشترط فبعد ذلك قول الشيخ قال الشافعي ان تحريم

صح

الخمر معلول ان اراد به انه معلول في الحال فالشافعي لا يدعي ذلك وان اراد انه
معلول عنده بواحدة من العلل المذكورة فلا معنى لايراده هنا ولهذا لم
يذكره صاحب التقويم في هذا الموضع وقد ذكره شمس الائمة السرخسي
ويرد عليه ما ورد على الشيخ ومع هذا نبين معنى كلام الشيخ فنقول
معناه ان جعل الشافعي الخمر معلولة بعلة المخامرة ونحوها حتى يثبت
اسم الخمر في سائر الاشربة ليس له دليل في ذلك من قبل النص او الاجماع
ولا يثبت الاسامي اللغوية بالقياس ايضا فاذن يبقى كلامه بلا دليل وكل
كلام لا دليل له لا يلتفت اليه فلو كانت الخمر خمرا لعلة المخامرة او
الاسكار لم يكن القليل حراما لعدم الاسكار او المخامرة وحيث كان
حراما قبل المخامرة وقبل الاسكار دل انها كانت خمرا لا لهذه العلة
بل الدليل دل على خلاف ما قال لان النص جعل حرمتها لعينها في قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس
من عمل الشيطان وقد سماها رجسا وهو اسم للحرام النجس لعينه بلا
شبهة دليله قوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس ولحمه حرام نجس عينا
بلا شبهة فكذا الخمر وقال الطحاوي في شرح الاثار حدثنا فهد قال
حدثنا ابو نعيم قال حدثنا مسعر بن كدام عن ابي عون الثقفي عن
عبد الله بن شداد بن الهاد عن ابن عباس قال حرمت الخمر لعينها و
السكر من كل شراب فاخبر ابن عباس ان الحرمة وقعت على الخمر
لعينها وعلى السكر من سائر الاشربة سواها فثبت بذلك ان ما سوى
الخمر مما يسكر كثيره قد ابيح شرب قليله الذي لا يسكر والخمر هو النيء
من ماء العنب اذا غلا واشتد عندهم وقذف بالزبد ايضا عند ابي
حنيفة وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله ومثال هذا ما
قاله الشافعي في تحريم الخمر انه معلول من غير قيام الدليل فيه على

(هامش: ابو عون محمد بن عبيد الله الثقفي ذكره مسلم في الكنى)

كونه

كونه معلولا بل الدليل من النص دال على انه غير معلول وهو قوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب واثبات الحرمة وصفة النجاسة
في بعض الاشربة المسكرة لا يكون تعدية للحكم الثابت في الخمر الا ترى
انه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحلها ولا يكون التقدير في
النجاسة فيه كالتقدير في الخمر وانما تلك حرمة ثابتة باعتبار نوع من
الاحتياط فلا يتبين به كون النص معلولا ثم تعليل النص قد يكون تارة
بالنص نحو قوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقول النبي
صلى الله عليه لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقد يكون بفحوى النص
كقول النبي عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا
فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مائعا فاريقوه فان في هذا اشارة
الى انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وكذلك خبر الربوا من هذا النوع
كما بينا وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كقوله عليه السلام في دم الاستحاضة
انه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة وقد يكون باتفاق القائلين على كونه
معلولا فعند وجود شيء من هذه الادلة في النص سقط اعتبار احتمال
كونه غير معلول الى هنا لفظ شمس الائمة **قوله**
وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من التعدي لكنه ثبت بدليل
فيه شبهة احتياطا هذا جواب سؤال يرد على قوله ان النص اوجب تحريم
الخمر لعينها وجه السؤال ان يقال لا نسلم ان تحريم الخمر لعينها لا لمعنى المخامرة
والمعنى الاسكار فلو كان لعينها لا لمعنى كان تحريمها غير معقول المعنى و
ما كان غير معقول المعنى لا يتعدى حكمه الى غيره بل يقتصر على مورد النص
وقد تعدى حكمه الى سائر الاشربة المحرمة من العصير المطبوخ ادنى طبخه
اذا غلا واشتد ونقيع التمر ونقيع الزبيب اذا غلا واشتد في التحريم والنجاسة
فعلم ان تحريم الخمر لمعنى لا لعينها فاذا تعدى حكم النص في الحرمة والنجاسة

(هامش: قوله فتوضئي دليل على ان انفجار الدم علة)

يجب ان يتعدى في حق الحد ايضا فيجب في القليل كما في الخمر فاجاب عنه
وقال الحرمة والنجاسة في الاشربة المذكورة ليستا لاجل تعدي حكم الخمر لما
الاشربة التي ذكرت بل لاجل شبهة ثبتت باخبار الآحاد نحو قوله عليه السلام
كل مسكر حرام والحرمات تثبت بالشبهات بخلاف الحد فانه لا يثبت بالشبهات
بل يسقط بها فلو كانت الحرمة والنجاسة بسبيل التعدي لوجب ان يثبت الحكم
في الفرع مثل ثبوته في الاصل وليس كذلك فان حرمة الخمر كاملة وحرمة هذه
الاشربة قاصرة للاختلاف في حرمتها حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل
هذه الاشربة لكن يضلل ويحد شارب قطرة من الخمر ولا يحد شارب هذه
الاشربة ما لم يسكر ويجوز بيع هذه الاشربة ويضمن متلفها عند ابي حنيفة خلافا
لهما ولا يجوز بيع الخمر ولا يضمن متلفها اذا كانت الخمر لمسلم ونجاسة الخمر غليظة
ونجاسة هذه الاشربة في غلظتها وخفتها روايتان مر ذلك في كتاب
الاشربة من غاية البيان ثم اعلم ان الشيخ اراد بالاشربة ما سوى الخمر من
الاشربة المحرمة وهي العصير المطبوخ ادنى طبخة ونقيع التمر ونقيع
الزبيب لا الاشربة مطلقا لان ما سوى ذلك من الاشربة المتخذة من
الحنطة والشعير والعسل والذرة حلال في قول ابي حنيفة وليست بحرام
حتى لا يجب الحد وان سكر منه في قول ابي حنيفة وروي عن محمد انه حرام
يجب الحد بالسكر وقد مر ذلك في غاية البيان **قوله**
ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع
بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك هنا متى وجدنا النص شاهدا
مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح
وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية الا بحجة فكذلك هنا لا يصح العمل به مع
الاحتمال الا بحجة اي مثال تعليلنا في الذهب والفضة بالوزن وجعلنا
وصف الوزن شاهدا على ثبوت الحكم في سائر الموزونات كالشاهد في

الدعاوى

الدعاوى والخصومات فانه لما قبلت شهادته بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما عدلا
لا يبطل شهادته بالطعن من الخصم بانه جاهل ولا يصلح الطعن بالجهل مسقطا للشهادة
لان الشهادة بالولاية بوجود الاوصاف المذكورة في الشاهد والجهل لا يسقط الولاية
فكذلك جعل الوزن شاهدا في الفرع لا يبطل بتعليل الشافعي بالثمنية لان تعليله
لا يصلح طعنا في تعليلنا لان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية
ثم في الشاهد في الخصومات اذا طعن الخصم بما يصلح طعنا وجرحا في الشهادة
كالرق والكفر والصبا لا بد من اثبات الحرية ولا يكتفى بان الاصل هو الحرية في
دار الاسلام ولا بد من اثبات الاسلام ولا يكتفى بان الاصل هو الاسلام في دارنا ولا
بد من اثبات البلوغ ولا يكتفى بان الظاهر من حال المراهق البلوغ فكذلك في الوصف
الشاهد على ثبوت الحكم في الفرع لما طعن الخصم بان النص ليس بمعلول فلا بد من
اثبات انه معلول ولا يكتفى بان الاصل في النصوص التعليل الا باقامة الحجة
على انه معلول لانه يحتمل ان يكون من جملة ما ليس بمعلول ثم لنا نظر في كلام
الشيخ وعبارته حيث قال قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع فان الشخص
متى كان جاهلا بحدود الشرع من الصلاة والزكوة والصيام والحج كيف تقبل شهادته
لانه حينئذ لا يكون مسلما لعدم علمه باركان الاسلام لانها هي والايمان بالله وملائكته
ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى ومن لا يكون مسلما لا يجوز
شهادته ثم اذا عرف هذه الاشياء جملة ولكن لم يعرف تفاصيل ذلك بالدلائل
يقبل شهادته لوجود اهلية الشهادة من العدالة وغيرها ولكن لا يسمى
من لا يعرف التفاصيل جاهلا بحدود الشرع ولهذا لم يقيد شمس الائمة
في عبارته الجهل بحدود الشرع بل قال بمنزلة صفة الجهل في الشاهد وعبارته
ذكرت عند قوله وجود لا له وذلك ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد
وكذا القاضي ابو زيد لم يذكر لفظ الحدود في التقويم فانه قال فيه وهذا كالشاهد
يطعن فيه بجهل فلا يكون طعنا لان الطعن لا يسقط ولايته والشهادة

صح

يطعن فيه بجهل فلا يكون طعناً لان الطعن لا يسقط ولايته والشهادة من
جملة الولاية وانما يكون طعناً ذكر الشاهد بوصف مسقط للولاية كالصبا
والرق والكفر في حق المسلم ونحوها فكذلك ههنا انما يكون طعناً اذا اشير
لنا وصف مانع من ولاية الشهادة بحكم الفرع جملة فاما اذا وجدنا في
الوصف الذي طعن به شاهداً في موضع فنعلم ان ذلك الوصف ليس بطعن
ولا هو مبطل عليه صفة الشهادة فمرة يثبت صفة الشهادة للشاهد بعد
ثبوت الولاية من الاسباب الموجبة للحرية ومرة بحكم شهادته فاذا وجدنا
مقبولة في حادثة على وجه الصحة صارت حجة فكذلك الاصل انما يصير من
جملة ما يعمل بعلته اذا وجدناه عمل به في حادثة او وجدناه كقوله عليه السلام
فانها من الطوافين والطوافات وقوله او دليلاً من النص كقوله عليه السلام
فتوضأي وصلي انما هو دم عرق انفجر وقوله فتوضأي دليل على ان انفجار
الدم علة من النبي عليه السلام نصاً على كونه معلولاً بعينه او دليلاً من
النص مما يثبت به الاحكام من الاستدلال ونحوه ولما هنا لفظ التقويم

باب شروط القياس

قد ذكر صاحب التقويم فيه وجه البداءة بالشرط فقال نبدأ بالشروط لان الركن لا يعمل
الا معها وهذا كالرجل يريد النكاح فسبيله ان يبدأ باحضار الشهود
وكذلك من يريد الصلوة فسبيله ان يقدم الوضوء وستر العورة

قوله وهي اربعة اي الشروط اربعة وقد تبع الشيخ
في حصر الشروط على اربعة صاحب التقويم وزاد شمس الائمة السرخسي
رحمه الله في اصوله على الاربعة المذكورة وذكرها ثم قال والخامس ان لا
يكون التعليل متضمناً ابطال شيء من الفاظ المنصوص وذكر نظيره ما
قال علماؤنا رحمهم الله انه لا يجوز قياس السباع سوى المؤذيات الخمس
على الخمس بطريق التعليل في اباحة قتلها للمحرم وفي الحرم لان النبي عليه

اللام

كاتفاق القائلين على كونه معللا

السلام قال خمس يقتلن في الحل والحرم واذا تعدى الحكم الى محال اخر يكون اكثر
من خمس فكان في هذا التعليل ابطال لفظ من الفاظ النص بخلاف الربوا لان
النبي عليه السلام لم يقل الربوا في ستة اشياء ولكن ذكر حكم الربوا في اشياء
فلا يكون في تعليل ذلك النص ابطال شيء من الفاظ النص هذا كله لفظه رحمه الله
وقال صدر الاسلام البزدوي في اصول فقهه لصحة القياس شرط واحد لا
غير وهو ان يكون العلة متعدية وهو ان توجد في غير المنصوص عليه فيتعدى
حكم المنصوص عليه الى غيره

قوله ان لا يكون الاصل مخصوصاً
بحكمه بنص اخر هذا هو الشرط الاول من الشرائط الاربع التي ذكرها وسيجيء
بيان هذا عند ذكر شهادة خزيمة اي شرط القياس ان لا يكون الاصل
وهو المقيس عليه مخصوصاً بحكمه بنص اخر اي متفرداً بحكمه والحكم هو قبول
شهادة خزيمة وحده والنص الاخر هو ان النبي صلى الله عليه جعل
شهادته كشهادة شاهدين خصت شهادته وحده من عموم سائر
الشهادات المشروطة بالعدد فلم يجز قياس شهادة غير خزيمة وحده
قياساً على شهادة خزيمة وحده واتفق على هذا الشرط الفحول الثلثة
وانكره البستي في اصوله فقال وبعض اصحابنا قالوا من شرط صحة
القياس ان لا يكون الاصل مخصوصاً بحكمه عن القياس كشهادة خزيمة
لا يجوز ان يقاس عليه غيره وكذلك في نظائره مثل جواز صرف الكفارة
الى نفسه في حق الاعرابي مخصوص عن القياس فلا يحتمل التعدي منه بالقياس الى
هنا لفظ البستي ثم قال وعندي ان كل نص ورد بحكم في محل عقل معناه تعدى
الحكم حيث ما تعدى المعنى فكل نص هو اصل بنفسه صالح لالحاق غيره به و
شهادة خزيمة لا يلحق بها غيرها لكونها غير معقولة المعنى ولو عقلنا
معناها لجوزنا قياس غيرها عليها وفي حق الاعرابي كذلك الا انه
لا يجوز باعتبار النص وهو قوله عليه السلام يجزيك ولا يجزي احداً بعدك

حكم صح

فاما باعتبار انه مخصوص عن القياس فلا يثبت ان الشرط ما قلناه الى هنا
لفظ البستي اراد بقوله ما قلناه تعدية الحكم بعينه الى فرع هو نظيره و
لا نص فيه من غير زيادة ولا نقصان والحق عندي ما قاله البستي لانه لو
كان كون الاصل غير مخصوص بحكمه بنص اخر شرط القياس لم يجز قياس من
لم يكن بنيته صالحة للقتال كالشيخ الفاني والطفل ونحوهما لعدم علة الجواز
على الذمي لان الذمي مخصوص بحكمه بنص اخر وهو قوله تعالى قاتلوا الذين
لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون عن قوله تعالى اقتلوا المشركين
ثم الاصل هو النص الدال على ثبوت الحكم كحديث الحنطة بالحنطة او المنصوص
عليه وهو البر فعند المتكلمين هو الاول وعند الفقهاء هو الثاني وكذلك
اختلفوا في الفرع فعند المتكلمين الفرع في القياس هو قبح بيع الارز متفاضلا
دون نفس الارز وعند الفقهاء هو نفس الارز وقد مر بيان ذلك مستوفى في اول
القياس فلينظر ثمة وقد مر ان الاصل يستعمل في اربعة اشياء ايضا والباء
بحكمه للمصاحبة على معنى مع والضمير راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء
بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها والباء في بنص
للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم وتسمى اداة وصلة ويجوز ان يقال للسببية
كما في قولك بنعمة الله وصلت الى كذا وبزيد فعلت كذا المعنى بسبب معونة
زيد لي فعلت **قوله** وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس
هذا هو الشرط الثاني من شرائط القياس والمراد بكونه معدولا به عن
القياس ان يكون غير معقول المعنى بحيث لا تدركه العقول بان يكون
مقتضاه على خلاف مقتضى العقل كالحكم في اكل الناسي فان بقاء الصوم
مع وجود الاكل المنافي للامساك عن الاكل غير معقول ولكنه ثبت بالنص
بخلاف القياس والضمير في حكمه راجع الى الاصل وفي به راجع الى الحكم.

ص

والباء

والباقي به للتعدية لان العدول لازم تقول عدلت عن الطريق اذا ملت عنه و
معنى معدولا به عن القياس مائلا عن سنن القياس ورد البستي في اصوله هذا
الشرط وقال قال بعض اصحابنا من شرط صحة القياس ان لا يكون الحكم في
الاصل معدولا به عن القياس كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا وحل الاكل في متروك
التسمية ناسيا الا ان هذا كله غير صحيح لان كل حكم ثبت شرعه وعقل معناه ففي
اي موضع وجد ذلك المعنى لا بد من ثبوت ذلك الحكم الا ترى ان النص ورد ببقاء
الصوم مع الاكل ناسيا ثم الحق به المواقعة لاشتراكهما في المعنى وهو دفع الحرج وهذا
لان الحكم في اصل العلة لا بد ان يكون ثابتا بالنص او الاجماع فاذا عقل معناه ووجد
ذلك المعنى بعينه في موضع آخر فقد تحقق ما هو ركن القياس وعين القياس
كيف يكون مخالفا للقياس الى هنا لفظ البستي وجوابه ان الحكم في واقع الناسي بالدلالة
لا بالقياس **قوله** وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وهذا هو الشرط الثالث من الشرائط وهو مشتمل
على شروط خمسة الاول كون الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة
وهو لا يجوز عندنا ويجيء بيانه عن قريب والثاني ان يكون المتعدى حكما شرعيا
لا لغويا والثالث ان يكون الحكم ثابتا بعينه من غير تغيير في الفرع بان يكون حكمه
مثل حكم الاصل والرابع ان يكون الفرع نظير الاصل والخامس ان لا يكون في الفرع
نص آخر ويجيء عقيب هذا بيان الجميع مفصلا ان شاء الله تعالى والمراد من
التعدية ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع مجازا لان تعدية حكم الاصل حقيقة لا تتصور
لكون الحكم عرضا وانكرنا استعمال التعدية على من حد القياس بذلك لان المجاز
لا يجوز استعماله في الحد فاما في غير الحد فالمجاز بابه مفتوح بحيث لا يسد كثير استعماله
لا يحصى ولا يعد **قوله** وان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على
ما كان قبله وهذا هو الشرط الرابع من شرائط القياس يعني ان من جملة شروطه
بقاء الحكم في المقيس عليه بعد التعليل كما هو قبل التعليل يعني لا يجوز القياس

ببقاء ل

بحيث يتغير حكم الاصل بعد التعليل عما كان قبل التعليل وسنتكلم فيه ان شاء الله

قوله اما الاول فلانه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لانه لا يعارضه شرع الشيخ في بيان الدلائل على كون الاشياء المذكورة شرائط القياس فقال اما الاول اي اما الشرط الاول فانما جعل شرطا لان الحكم متى ثبت اختصاصه بنص اخر صار التعليل مبطلا لاختصاصه فلا يجوز ابطال حكم النص بالتعليل على سبيل المعارضة لان شرطها المساواة ولا مساواة بين التعليل والنص وانما قلنا بسبيل المعارضة لانه لو جاز التعليل فيما كان مخصوصا بحكمه بنص آخر لم يبق الخصوص بل يثبت العموم فيلزم المعارضة بينهما لا محالة

قوله واما الثاني فلان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء مخالفا للقياس لم يصح اثباته كالنص الناسخ لا يصلح الا اي واما الشرط الثاني وهو ان لا يكون معدولا به عن القياس فانما شرطناه لان القياس لا يكون الا بان يكون الاصل معلولا معقول المعنى فاذا لم يكن المعنى معقولا في الاصل لا يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان المعنى الجامع بين الاصل والفرع لا يدرك في اصل غير معقول المعنى فكان لكونه غير معقول المعنى نافيا للقياس فلا يجوز اثبات القياس بما كان نافيا له كالنص اذا كان نافيا للتحريم لم يجز اثبات التحريم به

قوله واما الثالث فلان القياس محاذاة بين شيئين فلا ينفعل الا في محله وهو الفرع والاصل معا وانما التعليل لاقامة حكم شرعي اي واما الشرط الثالث وهو ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فانما جعلناه شرطا لان القياس محاذاة بين الشيئين في اثبات مثل حكم احدهما في الآخر اذا كانا مماثلين لانه لا يتصور معنى المحاذاة في شيء واحد ولا في شيئين مختلفين لعدم المماثلة فثبت ان القياس لا يكون الا بين الشيئين المماثلين وهما الاصل والفرع اللذان هما محل القياس وهذا معنى قول الشيخ

ينفعل الا في محله اي لا يوجد القياس الا في محله ولكن في الحكم الشرعي لان كلامنا في القياس الشرعي وهو الذي يبنى على الاصول الثابتة شرعا كالكتاب والسنة والاجماع لا في العقليات وهذا معنى قوله وانما التعليل لاقامة حكم شرعي قال القاضي ابو زيد في التقويم واما الثالث فلان المقايسة هي المحاذاة بين الشيئين فلا يتصور ثبوتها في شيء واحد ولا اذا لم يكن نظيرا ومتى لم يتعد الحكم الى فرع بقي الاصل وحده ولا يكون النظر لاثبات الحكم فيه مقايسة فعلمت ان محل المقايسة حادثان ليسوي بينهما بالمقايسة وكل ما ينفعل فيه الافعال والاقوال شرط لصحتها في كل باب كالحي شرط ليكون ضده منه ضربا وقطعه وقتلا فاما كون الحكم شرعيا فلان الكلام مفروض في القياس على اصول ثابتة شرعا ولا يعرف بالتأمل فيها ما كانت ثابتة لا شرعا كما لا يعرف بالتأمل في اصول الشرع احكام الطب واللغة لا هنا لفظ التقويم

قوله واما الرابع فلما قلنا ان القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه اي واما الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله فانما جعل ذلك شرطا للقياس لما قلنا في دليل الشرط الاول ان التعليل لا يعارض النص فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل على حاله الاولى وتغير عما كان بالتعليل يلزم معارضة التعليل النص وهو باطل لعدم شرط المعارضة وهو المساواة فان قلت هذا الشرط لو صح كان قادحا في كل قياس لان حكم النص هو ثبوت الحكم في المنصوص عليه وهو خاص به وبالقياس يثبت في الفرع ايضا فيتعمم فيلزم التغير قلت سلمنا ان الحكم اذا ثبت في الفرع ايضا عم على معنى ان هذا الحكم ثبت في الاصل والفرع جميعا ولكن لا نسلم تغير حكم الاصل لان حكم الاصل باق بعد التعليل على ما كان الا ترى ان حكم البر حرمة الربوا في مكيل قوبل بجنسه متفاضلا وفي الارز ايضا حكمه حرمة الربوا في مكيل قوبل بجنسه متفاضلا فاذن لم يتغير حكم الاصل بالتعليل بالكيل والجنس وكذلك حكم الذهب

حرمة الربوا في موزون قوبل بجنسه متفاضلاً وكذلك حكم سائر الموزونات حرمة
الربوا في موزون قوبل بجنسه متفاضلاً فلم يتغير حكم الاصل بالتعليل بالوزن
والجنس والمراد من بقاء حكم الاصل على ما كان ان لا يتغير بعد التعليل بزيادة
فيه او نقصان وهذا قائم فيه كما كان فلا يرد السؤال **قوله**
مثال الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات وثبت بالنص قبول
شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله بالتعليل اي مثال
الشرط الاول وهو ان لا يكون الاصل مخصوصاً بحكمه بنص اخر ان الله عز و
جل شرط العدد في جميع الشهادات المطلقة مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى
حين الوصية اثنان منكم ثم ثبت قبول شهادة خزيمة وحده بلا اشتراط
العدد بنص خاص كرامة له وهو ان النبي عليه السلام جعل شهادته
شهادة رجلين فلم يصح ابطال اختصاصه بالتعليل وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله فاما مثال الاول فهو ان العدد معتبر في الشهادات المطلقة بالنص
وقد فسر الله الشاهدين برجلين او رجل وامرأتين وذلك تنصيص على ادنى
ما يكون من الحجة لاثبات الحق ثم خص رسول الله خزيمة بقبول شهادته
وحده فكان ذلك حكماً ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له فلم يجز تعليله
اصلاً حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله او دونه
او فوقه في الفضيلة لان التعليل يبطل خصوصيته الى هنا لفظ شمس الائمة
رحمه الله وقال محمد بن الحسن في الاصل في اول كتاب الشهادات ولا يجوز
اقل من شاهدين في الحقوق فيما بين الناس ولا في الجراحات ولا في غير ذلك
لقول الله تعالى في كتابه واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان ولقوله عز وجل واشهدوا ذوي عدل منكم وقال
عز وجل في مكان آخر اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم فلو كان

يجوز

يجوز شهادة رجل واحد لم يكن لخزيمة بن ثابت الانصاري فضل في شهادته
الى هنا لفظ محمد في الاصل وقال ابو داود في كتاب السنن حدثنا محمد بن يحيى
بن فارس قال حدثنا ابو اليمان قال اخبرنا شعيب عن الزهري عن عمارة بن
خزيمة ان عمه حدثه وهو من اصحاب النبي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه
وسلم ابتاع فرساً من اعرابي فاستتبعه النبي صلى الله عليه ليقبضه ثمن فرسه
فاسرع النبي صلى الله عليه المشي فابطأ الاعرابي فطفق رجال يعترضون
الاعرابي فيساومونه بالفرس ولا يشعرون ان النبي صلى الله عليه وسلم
ابتاعه فنادى الاعرابي النبي فقال ان كنت مبتاعاً هذا الفرس والا
بعته فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الاعرابي فقال اوليس قد
ابتعته منك قال الاعرابي لا والله ما بعتكه فقال النبي عليه السلام بلى قد
ابتعته منك فطفق الاعرابي يقول هلم شهيداً فقال خزيمة انا اشهد انك
قد بايعته فاقبل النبي صلى الله عليه على خزيمة فقال بم تشهد فقال
بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه شهادة خزيمة شهادة
رجلين الى هنا لفظ الحديث في السنن قال ابو سليمان الخطابي في شرح
السنن هذا حديث يضعه كثير من الناس غير موضعه وقد تذرع به
قوم من اهل البدع الى استحلال الشهادة لمن عرف عندهم بالصدق على كل
شيء ادعاه وانما وجه الحديث ومعناه ان النبي صلى الله عليه وسلم
انما حكم على الاعرابي بعلمه اذ كان صلى الله عليه وسلم صادقاً باراً في قوله
وجرت شهادة خزيمة في ذلك مجرى التوكيد لقوله والاستظهار
بها على خصمه فصارت في التقدير شهادته له وتصديقه اياه على قوله
كشهادة رجلين في سائر القضايا الى هنا لفظ الخطابي وقال محمد بن
سعد في كتاب الطبقات الكبير هو خزيمة بن ثابت بن فاكه بن ثعلبة
بن ساعدة بن عامر بن غيان بن عامر بن خطمة واسم خطمة عبد الله بن

الذريعة الوسيلة
وقد تذرع الى
توسل

جشم بن مالك بن الاوس وام خزيمة كبيشة بنت اوس بن عدي بن امية
بن عامر بن خطمة وكان خزيمة بن ثابت وعمير بن عدي بن خرشة يكسران
اصنام بني خطمة وخزيمة بن ثابت هو ذو الشهادتين وقال محمد بن سعد ايضا
وكان لخزيمة بن ثابت اخوان يقال لاحدهما وحوح ولا عقب له والآخر عبد
الله وله عقب وامهما ام خزيمة كبيشة بنت اوس بن عدي بن امية
الخطمي ثم قال محمد بن سعد اخبرنا محمد بن عمر قال حدثني عاصم بن سويد
عن محمد بن عمارة بن خزيمة قال قال رسول الله صلى الله عليه يا خزيمة
بم تشهد ولم تكن معنا قال يا رسول الله انا اصدقك بخبر السماء ولا
اصدقك بما تقول فجعل رسول الله شهادته شهادة رجلين وقال ايضا
اخبرنا الفضل بن دكين قال حدثنا زكرياء قال سمعت عامرا يقول
كان خزيمة بن ثابت الذي اجاز رسول الله عليه السلام شهادته بشهادة
رجلين قال اشترى رسول الله بعض البيع من رجل فقال الرجل هلم
شهودك على ما تقول فقال خزيمة انا اشهد لك يا رسول الله قال
وما علمك قال اعلم انك لا تقول الا حقا قد امناك على افضل من ذلك
على ديننا فاجاز شهادته وقال اخبرنا عمرو بن عاصم الكلابي قال حدثنا
همام بن يحيى قال حدثنا قتادة ان رجلا طلب رسول الله بحق فانكر
النبي صلى الله عليه فشهد خزيمة بن ثابت ان النبي صلى الله عليه صادق
عليه وانه ليس له عليه حق فاجاز رسول الله صلى الله عليه شهادته
قال فقال له رسول الله عليه السلام بعد ذلك اشهدتنا قال لا قد عرفت
انك لم تكذب قال فكانت شهادة خزيمة بعد ذلك تعدل بشهادة رجلين
ثم قال محمد بن سعد قال محمد بن عمر وكانت راية بني خطمة مع خزيمة
بن ثابت في غزوة الفتح وشهد خزيمة بن ثابت صفين مع علي بن ابي
طالب وقتل يومئذ سنة سبع وثلثين وله عقب وكان يكنى ابا عمارة

امنته على كذا وائتمنته عني

قوله وحل لرسول الله تسع نسوة اكراما له وهذا ايضا
نظير الشرط الاول يعني ان الاحرار يحل لهم اربع نسوة لا غير خلافا للشيعة
فانهم يجوزون التسع وذلك لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع لانه قصر الحل على الاربع ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم
احل له التسع بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لانه كان بعد تزوج
التسع او ملكها من النساء كما روى الترمذي في جامعه في تفسير سورة
الاحزاب بقوله حدثنا ابن ابي عمر قال حدثنا سفيان بن عيينة عن
عمرو عن عطاء قال قالت عائشة ما مات رسول الله حتى احل له النساء
فلو علل الشيعة في حل التسع للامة قياسا على حلها للنبي صلى الله عليه لانه
قدوة الامة فنقول اتساع الحل كرامة بدليل ان الحر يحل له الاربع ولا
للعبد الا الثنتان لان حاله انتقص من حال الحر فيثبت ان اتساع الحل
فيما زاد على الاربع كرامة خص بها النبي عليه السلام فلا يجوز ابطال الخصوصية
الثابتة كرامة بالتعليل **قوله** وجوز السلم في
الدين بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم
ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا موجلا فلم يستقم ابطال
الخصوص بالتعليل وهذا ايضا نظير الشرط الاول والاصل فيه ان بيع
المعدوم لا يجوز لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم وهو بيع المعدوم وانما رخص فيه بشرائط بكيل معلوم
ووزن معلوم واجل معلوم بقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل
معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ثم لا يجوز السلم اذا لم يكن الكيل
معلوما واذا لم يكن الوزن معلوما لفوات صفة العلم التي قيد بها
النبي عليه السلام فكذا لا يجوز السلم اذا لم يكن الاجل معلوما لفوات
صفة العلم في الاجل فثبت ان الاجل بكونه معلوما شرط جواز السلم

كالكيل والوزن فانهما شرطان بكونهما معلومين فلا يجوز التعليل اذن
بان السلم نوع بيع فيجوز حالا او مؤجلا كسائر البيوع لئلا يبطل الخصوصية
الثابتة للسلم بالاجل بالحديث قال القاضي ابو زيد في التقويم وكذلك كل
حكم جاز رخصة لعذر يختص به ولم يجز تعديته بالرأي كحل الميتة عند
الضرورة وجواز السلم باجل فانه لا يجوز تعليله بانه بيع فيجوز حالا كبيع
العين بدراهم لان الاصل الثابت شرعا حرمة بيع الشيء ما لم يكن عينا مملوكا
مقدورا على تسليمه كما روي عن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الا
نسان وكذلك بالاجماع من باع شيئا ثم اشتراه وسلم لم يجز وانما جاز السلم
وهو بيع ما ليس في ملكه ولا في يده ولا عين رخصة لعذر العدم على ما روي
ورخص في السلم وذلك لان المعدم يحتاج الى النفقة ولا يجد عينا
حاضرا وربما يكون بحيث يأتيه المبيع في الثاني على ما عليه عادات
الناس فلو لم يجوز له بيع ما يأتيه لحرج وبقي في عذاب العدم فرخص الشرع
له البيع سلما لعذر العدم ورخص باجل لان المعدم لا يقدر على التسليم
الا باستحداث سبب الملك فيما باع وبسبب عجزه في الحال جوز البيع سلما
فابيح باجل ليتمكن من ملك ما باع فيه على ما عليه تدل الاحوال في الوعد
بخلاف المديد فاختص الجواز بالاجل الذي هو ممكن اياه من التسليم
حين وجوب التسليم ومانع للعقد من ايجاب التسليم حال العدم فالعجز
عن التسليم حال الوجوب بالبيع مفسد للبيع الى هنا لفظ التقويم

قوله وقال الشافعي لما صح نكاح النبي عليه
السلام بلفظة الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة لك بطل التعليل
اي وقال الشافعي رضي الله عنه على ما قلنا من الاصل ان ما ثبت فيه
الخصوصية كرامة لا يجوز ابطاله بالتعليل لما ثبت انعقاد نكاح
النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة على سبيل الخصوص كرامة له لقوله

تعالى

تعالى يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وما ملكت يمينك
مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي
هاجرن معك وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان
يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم
وما ملكت ايمانهم لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا رحيما لا يجوز ابطاله
بالتعليل بان يقال كل لفظ في الامة يفيد ملك الرقبة يفيد في الحرة
النكاح لان ملك الرقبة سبب لملك البضع واطلاق اسم السبب على المسبب جائز
بطريق المجاز لان في ابطاله بالتعليل ابطال الخصوصية الثابتة بسبيل الكرامة
فلا يجوز ذلك فقال الشيخ في جوابه بل الاختصاص في سلامتها له بغير عوض
وفي اختصاصه بان لا تحل لاحد بعده قال تعالى وازواجه امهاتهم وقال قد علمنا
ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا مما يعقل كرامة فاما الاختصاص باللفظ
فلا وقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة معناه ان يقال لا نسلم ان
الاختصاص للنبي عليه السلام بلفظ الهبة بان ينعقد نكاحه بلفظ الهبة
ولا ينعقد نكاح غيره بلفظ الهبة بل الاختصاص للنبي عليه السلام
في سلامة المرأة له بغير عوض فمعنى خالصة لك هبة خالصة لك بلا عوض
اي بلا مهر يعني والله اعلم تحل لك الواهبة نفسها بلا مهر وينعقد نكاحها
بدون المهر ولا تحل لغيرك بلا مهر يدل عليه قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم
في ازواجهم اي قدرنا عليهم المهر وفرضناه ولك احللنا بلا مهر يؤيده قوله
تعالى لكيلا يكون عليك حرج وتعلق اللام في قوله لكيلا بقوله خالصة لك يعني
لك بلا مهر لكيلا يكون عليك حرج في الزام المهر او الاختصاص للنبي عليه السلام
في سلامة المرأة له في الدنيا والآخرة بان لا تحل لاحد بعده يدل عليه قوله
تعالى وازواجه امهاتهم وهذان الوجهان من الاختصاص للنبي ثبتا كرامة
للنبي عليه السلام فلا نبطلهما بالتعليل وهذا معنى قوله وقد ابطلنا التعليل

استنكح بمعنى نكح

من حيث ثبت كرامة فاما الاختصاص الثابت بلفظ الهبة فلا كرامة فيه للنبي
عليه السلام ولا شرف لان المقصود من الالفاظ المعاني والاحكام والحكم الثابت
له بلفظ الهبة كالحكم الثابت بلفظ النكاح لانهما جميعا يثبتان ملك المتعة فلا شرف
اذن في الاختصاص باللفظ ولان الناس كلهم سواء فيه في الاستعارة لانها دائرة
مع المناسبة اينما وجدت جارت الاستعارة بلا اختصاص احد وقال بعضهم في
شرحه والواو في قوله وفي اختصاصه بمعنى او وليس ذاك بشيء لانه يكون المراد
حينئذ احد الوجهين وانما المراد هما جميعا لانهما اجتمعا في حق النبي عليه السلام
وقال ايضا ولفظة في زائدة وكذا لفظة اختصاصه زائدة وذاك ايضا ليس
بشيء لانه جاء في كلام الله تعالى وهو افصح اللغات الا ترى الى قوله تعالى وفي الرقاب
والغارمين وفي سبيل الله ولم يقل وسبيل الله ولم يقل وفي الغارمين فعلم ان ذكره
وحذفه سواء في الاستعمال واما قوله ولفظة اختصاصه زائدة فلا معنى له
كلام الشيخ ان الاختصاص المفهوم من قوله تعالى خالصة لك في شيئين في سلامة
المراة للنبي عليه السلام بغير مهر وفي اختصاص النبي عليه السلام بان لا تحل
المراة لاحد بعده فلا بد من ذكر اختصاصه اذن وقال شمس الائمة السرخسي
رحمه الله في اصوله وكذلك ظهرت خصوصيته عليه السلام بالنكاح بغير مهر
فلم يكن ذلك قابلا للتعليل وقال الشافعي ظهرت خصوصيته بالنكاح بلفظ
الهبة بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلم يجز التعليل فيه
لتعدية الحكم الى نكاح غيره ولكنا نقول المراد بالنص الموجب للتخصيص ملك
البضع نكاحا بغير مهر فانه تعالى ذكر فعل الهبة وذلك يقتضي مصدرا ثم قوله خالصة
نعت ذلك المقدر اي ان وهبت نفسها للنبي هبة خالصة بدليل قوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اي من الابتغاء بالمال المقدر فالفرض عبارة
عن التقدير وذلك في المال يكون لا في لفظ النكاح والتزويج او المراد
اختصاصه بالمراة حتى لا تحل لاحد بعده فيتأذى هو بكون الغير شريكا

له

له في فراشها من حيث الزمان وعليه دل قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول
الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا الا ترى ان معنى الكرامة بالاختصاص
انما يظهر فيما يتوهم فيه الحرج بالزامه اياه وذلك لا يتحقق في اللفظ فقد
كان افصح العرب لا يلحقه الحرج في لفظ النكاح والتزويج الى هنا لفظ شمس الائمة
رحمه الله **قوله** وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب
عقود التجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول لان التقوم والتمول يعتمد الوجود
ليصلح للاحراز والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني وبين العين والمنافع تفاوت
في نفس الوجود فلا يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل وهذا ايضا نظير الشرط
الاول اي كما ثبت الخصوص في شهادة خزيمة بالنص وفي السلم ايضا بالنص
وفي النكاح بغير عوض للنبي عليه السلام ثبت للمنافع حكم التقوم بالنص على خلاف
القياس في باب الاجارة فلا يجوز ابطال الخصوص الثابت للمنافع في الاجارة بالتعليل
واصل المسئلة ان منافع المغصوب ليست بمضمونة عندنا خلافا للشافعي هو يقول
المنافع متقومة بدليل تقومها في عقود الاجارة فلما ثبت تقومها يجب ضمانها
قياسا على العين قلنا التقوم في باب الاجارة ثبت بالنصوص مثل قوله تعالى فان
ارضعن لكم فآتوهن اجورهن وقال موسى لصاحبه لو شئت لاتخذت عليه اجرا
وقوله تعالى خبرا عن شعيب اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني
ثماني حجج وشريعة من قبلنا تلزمنا اذا قصها الله من غير انكار وبعث
النبي صلى الله عليه والناس يستاجرون ولم ينكر ذلك وحدث البخاري
في صحيحه باسناده الى ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه قال ما بعث الله
نبيا الا رعى الغنم فقال اصحابه وانت قال نعم كنت ارعاها على قراريط
لاهل مكة وحدث البخاري ايضا باسناده الى ابي هريرة عن النبي عليه
السلام ثلثة انا خصمهم يوم القيامة رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل
ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يعطه اجره وكان القياس

اي اعطى ذمة من الذمات

يقتضي ان لا يكون قيمة للمنافع اصلا لان تقوم الشي لا يكون الا بعد وجوده
وبعد وجوده لا يكون له تقوم ايضا الا بعد الاحراز كما في الصيد والحشيش
والمنافع اعراض لا بقاء لها لانها كما توجد تتلاشى فلا يمكن احرازها اذن
فاذا لم يمكن احرازها لا يكون لها تقوم لان التقوم لا يكون بدون الاحراز فاذا لم يكن
لها تقوم لا يجب ضمانها لان الضمان بلا تقوم لا يكون الا ان التقوم ثبت للمنافع في
باب الاجارة بالنصوص خاصة فلا يجوز ابطال الخصوص بالتعليل الذي قاله
الشافعي ولان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني كما يقال هذه الدراهم قيمة
ذلك العبد ونحو ذلك اي يعتدلان في معنى المالية ويتماثلان وان لم يكن بينهما
مماثلة صورة ولا مماثلة بين الاعراض والاعيان لبقاء الثانية دون الاولى
وقيام الثانية بنفسها دون الاولى وضمان المماثلة يبتني على المماثلة وثبوت
التقوم للمنافع بجعلها مماثلة للاعيان بخلاف القياس في باب الاجارة امر خاص
فلا يتعدى الى الغصب بالتعليل لئلا يلزم ابطال الخصوص وقد مر تحقيق المسئلة
مستقصى في باب صفة حكم الامر وقال القاضي ابو زيد وكذلك المنافع جعلت
اموالا كالاعيان في التجارات ولم تجعل عندنا كذلك في الاتلاف والغصب
كانت ماليتها معادلة لمالية الاعيان مخصوصة بالتجارات عندنا لان لا مماثلة
فيهما ان ماليتها دون مالية الاعيان بدرجات لان المنافع اعراض لا تبقى
زمانين والاعيان جواهر تبقى ازمنة وتفاوت ما بين الجوهر والعرض
بحيث لا يخفى وكذلك ما يبقى وما لا يبقى الا ان الشرع سوى بينهما في التجارات
لحاجة الناس الى المنافع حسب حاجتهم الى الاعيان لاقامة المصالح وتعذر
وصول المحتاج الى المنفعة الا بمال هو عين وهذه الضرورة غير ثابتة في
الاتلافات لانه منهي والسبيل ان لا توجد فلم تلتحق في حق الاتلاف بالعين
وكذلك جواز بيع المنفعة قبل الوجود والملك ثابت لضرورة انها لا تبقى موجودة
فلا يمكن بناء البيع على الوجود وهذه الضرورة معدومة في الاعيان فصار

لانه يمكن بناء
البيع على الوجود
لان الاعيان تبقى

حكمها

حكمها مخصوصا بموضع الضرورة. الى هنا لفظ القاضي في تقويمه **قوله**
ومثال الثاني من الشروط ان اكل الناسي معدول به عن القياس وهو متواتر القريب
بما يضاده ركنها هو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس
لا مخصوصا من النص فلم يصح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل صح
لضد ما وضع له والمراد من الثاني من الشروط ان لا يكون الاصل معدولا به عن
القياس لان القياس اذ لا يبقى الشيء مع ما يضاده والاكل مع الصوم متضادان
فلا يجتمعان لان الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع ومع وجود الاكل ينتفي
الامساك عن الاكل لا محالة فيكونان ضدين ولكن مع هذا ابقى الشرع صوم الناسي
فكان معدولا عن القياس فلا يجوز اثبات حكم الناسي في الخاطئ والمكره بالتعليل
بعدم القصد لان ما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره فلو صح التعليل فيما
ثبت بخلاف القياس لصار التعليل لضد ما وضع له التعليل وهو فاسد لان التعليل
انما يكون فيما ثبت معقول المعنى على وفاق القياس لا فيما ثبت غير معقول المعنى
معدولا عن القياس فيكون تعليل الشافعي حديث النسيان لاثبات الحكم في الخاطئ
والمكره لضد ما وضع له التعليل لا محالة وقد امضينا تحقيق المسئلة في باب الوقوف
على احكام النظم واشار الشيخ بقوله لا مخصوصا من النص الى نفي القول بجواز تخصيص
العلة بيانه ان الاكل مفطر للصوم لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وقد حصل هذا
المعنى في اكل الناسي فكان يجب ان يفطر فمن قال بتخصيص العلة اجاب عنه وقال
علة الفطر وجدت ولكن لم يثبت الفطر لمانع وهو الاثر ومن لم يجوز تخصيص
العلة قال العلة لم توجد فانعدم الحكم لانعدام العلة لا لمانع مع قيام العلة لان كلامنا
في العلة الشرعية لا العقلية والشرع لم يجعل اكل الناسي علة بقوله عليه السلام
اتم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلاجل هذا قال الشيخ لا مخصوصا من النص
لانه ليس بقائل بتخصيص العلة وهذا هو الوجه الصحيح وقال الشيخ حسام الدين
السغناقي في شرحه في قوله لا مخصوصا من النص يعني ان ظاهر قوله عليه السلام

ومثاله ان بقاء الصوم
مع اكل الناسي بالحديث
ثبت معدولا عن
القياس الخ
القياس صح

الفطر مما دخل يقتضي فساد الصوم بالاكل والشرب ناسيا الا انه لم يفسد بذلك
الحديث الذي روينا فيتوهم من هذا الوجه انه مخصوص من قوله الفطر مما دخل فامكن
تعليل المخصوص ليتعدى منه الى غيره بعلة جامعة بينهما وهي ان كلا من الناسي والخاطي
غير قاصد للفطر بالاكل والشرب والنص المعلول يعلل فرد ذلك الوهم بهذا فقال ان
بقاء صوم من اكل ناسيا انما ثبت معدولا به عن القياس وهو جعل الاكل غير الاكل و
هو مخالف للقياس الظاهر فلما جعل الناسي غير آكل لم يتناوله قوله عم الفطر مما دخل
حتى يخص منه الناسي بذلك الحديث بل كان بقاء صومه مخالفا للقياس من كل
وجه فلا يقاس عليه الخاطي والمكره لذلك قال البخاري في الصحيح حدثنا عبدان
قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا هشام قال حدثنا ابن سيرين عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه قال اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله
وسقاه وقال ابو داود في كتاب السنن حدثنا موسى بن اسمعيل قال حدثنا حماد
عن ايوب وحبيب وهشام عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال جاء رجل
الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله اني اكلت وشربت ناسيا وانا صائم
قال الله اطعمك وسقاك وقال الترمذي في جامعه حدثنا ابو سعيد الاشج
قال حدثنا ابو خالد الاحمر عن حجاج عن قتادة عن ابن سيرين عن ابي
هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكل او شرب ناسيا فلا
يفطر فانما هو رزق رزقه الله قال ابو عيسى حديث ابي هريرة حسن صحيح
والعمل على هذا عند اكثر اهل العلم وبه يقول سفيان الثوري والشافعي
واحمد واسحق وقال مالك بن انس اذا اكل في رمضان ناسيا فعليه القضاء
والقول الاول اصح الى هنا لفظ الترمذي وقول الشيخ فيصير التعليل
يجوز فيه الرفع والنصب اما النصب فعلى انه جواب النفي كانه قال فقولك ما تاتينا
فتحدثنا واما الرفع فعلى القطع الا ترى الى ما قال في المفصل وليس بحتم
ان ينصب الفعل في هذه المواضع بل للعدول الى غير ذلك من معنى ووجه

ابو سعيد عبد الله بن سعيد الاشج
الكندي سمع ابا خالد
الاحمر وابو خالد
الاحمر سليمان بن
حيان ذكره مسلم
في الكنى

من

الجزء التاسع عشر

من الاعراب مساغ وقال القاضي ابو زيد في التقويم واما فصل الحكم المعدول
به عن القياس فنحو بقاء الصوم مع الاكل والشرب والجماع فاذا جاء الاكل ذهب
الكف عنه فينعدم الاداء والعبادة قط لا تتادى بلا اداء عقلا ولا شرعا
كتارك الصلاة والحج والزكوة بعذر او بغير عذر فصار الحكم بانه مؤد صوما
مع عدم الاداء حكما معدولا به عن القياس فلم يجز قياس المكره والمخطي عليه
وهم اغيار ولا قياس الصلاة والحج على الصوم وهي اغيار وجوزنا ابقاء الصوم
مع الجماع ناسيا والنص لم يرد فيه لانه من جنس الاكل من حيث اذهاب الاداء
فالصوم تاديه بالكف عن اقتضاء شهوتي بطنه وفرجه في الحقيقة وذهاب
الصوم باقتضائهما بطريق فوت الاداء الذي هو ركن العبادة فكانا جنسا
واحدا وان اختلف الاسماء كالاكل والشرب جنس واحد في حق الافطار وان
اختلف الاسماء وحز الرقبة وشق البطن باب واحد في انهما قتل وان اختلف
الاسمان وكذلك خروج دم الاستحاضة لا يكون حدثا في الوقت لضرورة الدوام
وثبت في حق سلس البول لانه من حيث انه حدث باب واحد فان قيل
وكذلك الاكل خطا وناسيا جنس واحد في ان الاكل ما قصد الفطر باكله
قلنا ويجب ان يثبت اولا ان حكم الفطر سقط من الناسي لانه لم يقصد
وليس كذلك فالذي اغمي عليه ولم ينو الصوم لا يكون صائما وما قصد ترك
الصوم ولما ذكرنا ان اثبات الاداء بلا اداء خلاف الراي فلا يثبت الا
بالنص والثابت بالنص ما قاله رسول الله عليه السلام فان الله اطعمك وسقاك
اي هو الذي القى النسيان عليك حتى اكلت بذلك السبب ولم يجز في المخطي
لان الخطا جاء من قبل الصائم بان قصد المضمضة فسبق الماء حلقه او من
جهة المكره وما يكون مسقطا من قبل صاحب الحق لا يدل على انه يكون
من قبل غيره الا ترى انه يسقط اصلا بالمرض ولا يسقط اصلا بمنع المكره
اصل الصوم او اصل الصلاة فصار حدا ما لا يعقل سببه ان يثبت

ناسيا للصوم لان
الصوم عبارة
عن الكف عن
الاكل صح

مسقطا صح

سببه

شرعًا بخلاف ما يوجبه العقل في نفسه والقياس على سائر الأصول فانه
متى ثبت على قياس ما ثبت شرعًا صار معقولًا بالرأي الذي اوجبه
الشرع والقياس الشرعي بمثله يكون لي هنا لفظ التقويم **قوله**
ولم يثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بالتعليل بل بدلالة النص لانهما سواء في
قيام الركن بالكف عنهما الا ترى ان معنى الحديث لغةً ان الناسي غير
جانٍ على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مرّ هذا
جواب اشكال يرد على ما قال الشيخ ان اكل الناسي معدول به عن القياس
ووجهه ان يقال لا نسلم انه معدول عن القياس فلو كان معدولًا لم يصح تعديته
الحكم من الاكل ناسيًا الى الوقاع ناسيًا وقد تعدّى اليه بالتعليل فثبت انه
ليس بمعدول عن القياس فيجوز تعديته ايضًا بالتعليل الى الخاطي والمكره
فاجاب الشيخ عنه وقال سلمنا ان هذا الحكم ثابت في وقاع الناسي و
لكن لا نسلم انه ثابت بالتعليل بل بدلالة النص فلا يرد السؤال وهذا لان كل
واحد من الاكل والشرب والجماع سواء في الركنية لان الصوم عبارة عن الكف
عنها جميعًا لان الله تعالى بعد ما احلها جميعًا بالليل خاطب بقوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل اي اتموا الكف والامساك عن الاشياء الثلثة المذكورة فكان
الكف عنها جميعًا هو ركن الصوم فكانت الاشياء جنسًا واحدًا وان كانت اسماؤها
مختلفة من حيث ان اسم احدها الاكل واسم الآخر الشرب واسم الاخر الجماع
كحز الرقبة مع شق البطن فانهما جنس واحد من حيث انهما قتل وان اختلف
الاسمان فلما كانت الاشياء الثلثة جنسًا واحدًا تساوت فاذا ثبت الحكم في
احد المتساويين ثبت في الاخر والا لا يكون المتساوي متساويًا وقد ثبت
حكم بقاء الصوم في الاكل ناسيًا فيثبت هذا الحكم في الجماع ناسيًا ايضًا اذ لا
فرق بينهما الا ترى ان كل من سمع قوله عليه السلام اذا نسي فاكل وشرب
فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه يفهم في اول الوهلة ان صومه انما لم

يفسد

يفسد لان فعل النسيان لم يكن باختيار العبد لانه لا اختيار له في النسيان لانه
بانشاء الله تعالى اياه في العبد وايجاده فيه من غير اختياره فلم يكن العبد
جانيًا لا على الصوم الذي هو حق الله تعالى لان النسيان من قبل من له الحق
ولا على الطعام لانه ملكه وهذا المعنى بعينه موجود في الجماع ناسيًا لانه لم يجن
على حق الله تعالى لان الله تعالى هو الذي انشاء النسيان وكذا لم يجن على المراة لانه
منكوحته وهذا المعنى هو الذي يفهم من معنى النص لغةً بحيث يستوي فيه
الفقيه وغير الفقيه فثبت ان الحكم في الوقاع ناسيًا ثبت دلالةً لا تعليلًا لان علته
هو المعنى الذي ثبت من معنى النص لغةً وقول الشيخ الا ترى ان معنى الحديث
لغةً ان الناسي غير جانٍ على الصوم ولا على الطعام ايضاح لثبوت الحكم في
وقاع الناسي بطريق الدلالة وقد اندرج بيانه فيما قلنا وقول الشيخ على
ما مرّ اشارة الى ما ذكره في باب الوقوف على احكام النظم وقال
شمس الائمة السرخسي في اصوله ومثال الفصل الثاني ما قاله ابو حنيفة في جواز
التوضي بنبيذ التمر فانه حكم معدول به عن القياس فلم يكن قابلًا للتعليل حتى لا
يتعدى ذلك الحكم الى سائر الانبذة ووجوب الطهارة بالقهقهة في الصلاة
حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلًا للتعليل حتى لا يتعدى الحكم
الى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لان النص ورد في صلاة مطلقة وهي
ما يشتمل على جميع اركان الصلاة وكذلك بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيًا
والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات واداء العبادة بعد فوت ركنها
لا يتحقق فعرفنا انه معدول به عن القياس فلم يجز تعدية الحكم فيه الى المخطي
والمكره والنائم يصب في حلقه بطريق التعليل فان قيل فقد عديتم حكم النص
الى الجماع وقد ورد في الاكل والشرب وكان ذلك بطريق التعليل قلنا لا كذلك
بل قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والشرب والجماع في حكم الصوم وان ركن
الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين جميعًا فيكون الحكم الثابت بالنص

في احدهما ثابت في الآخر بالنص ايضا لا بالمقايسة لانه ليس بينهما فرق في
حكم الصوم سوى اختلاف الاسم فان الاقدام على كل واحد منهما فيه تفويت
ركن الصوم لا جناية على محل الفعل من بضع او طعام وهو نظير جز الرقبة
مع شق البطن فانهما فعلان مختلفان في الاسم وكل واحد منهما قتل موجب
للقود بالنص لا بالقياس وكذلك من به سلس البول يتوضأ لكل صلاة كالمستحاضة
فكان الحكم في كل واحد منهما ثابتا بالنص لا بالقياس لان النص ورد عند
استدامة العذر وعلى هذا قلنا من سبقه الحدث في خلال الصلاة باي
وجه سبقه فانه يتوضأ ويبني على صلاته بالنص وذلك حكم معدول به عن
القياس وانما ورد النص في القيء والرعاف ثم جعل ذلك ورودا في سائر
الاحداث الموجبة للوضوء ولم يجعل ورودا في الحدث الموجب للاغتسال
لتحقق المغايرة فيما بينهما فان قيل فكذلك نقول في المكره والخاطئ فالمساواة
بينهما وبين الناسي ثابت من حيث ان كل واحد منهما غير قاصد الى الجناية
على الصوم قلنا نعم ولكن هذا انما يستقيم اذا ثبت ان القصد معتبر في
تفويت ركن الصوم واذا كان القصد لا يعتبر في تحقق ركن الصوم حتى
ان من كان مغمى عليه في جميع النهار يتأدى ركن الصوم منه فكذلك ترك القصد
لا يمنع تحقق فوات ركن الصوم فكذلك مع عدم القصد قد يتحقق فوات ركن
الصوم وانعدام الاداء به فان من اغمي عليه قبل غروب الشمس وبقي كذلك الى آخر
الغد فانه لا يكون صائما وان انعدم منه القصد الى ترك الصوم ثم لا مساواة
بين الخاطئ والمكره وبين الناسي فيما يرجع الى عدم القصد فان الخاطئ انما انعدم
القصد منه باعتبار تقصيره في المضمضة وانما ابتلي بالشرب خطأ بطريق يمكن
التحرز عنه واما الناسي فقد انعدم القصد منه لعدم علمه بالصوم اصلا وذلك
بنسيان لا صنع له فيه واليه اشار عليه السلام في قوله ان الله اطعمك وسقاك ولما
كان سبب العذر ممن له الحق على وجه لا صنع للعباد فيه استقام ان يجعل

الركن

الركن باعتباره قائما حكما واما في المكره والنائم سبب العذر جاء من جهة
العباد والحق في اداء الصوم لله تعالى فلم يكن هذا في معنى سبب كان من
جهة من له الحق الا ترى ان المريض يصلي قاعدا ثم لا يلزمه الاعادة اذا برئ
والمقيد يصلي قاعدا ثم يلزمه الاعادة اذا رفع القيد عنه وعلى هذا قال ابو حنيفة
الذي شج في صلاته لا يبني بعد الوضوء والذي ابتلي بقيء او رعاف يبني على
صلاته بعد الوضوء لما ان ذلك حكم معدول به عن القياس فلم يجز التعليل فيه
وما يبتني على صنع العباد ليس نظير ما لا صنع للعباد من كل وجه الى هنا
لفظ شمس الائمة **قوله** وكذلك ترك التسمية على الذبيح ناسيا
جعل عفوا بالنص معدولا عن القياس فلم يحتمل التعليل اي وكالاكل ناسيا
ترك التسمية على الذبيح ناسيا في انهما معدولان عن القياس واصل المسألة ان
متروك التسمية عامدا لا يحل عندنا خلافا للشافعي له ما روي عن النبي
عليه السلام المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم والمعنى فيه في الناسي
ان الملة اقيمت مقام التسمية والملة موجودة في العامد فتقام ملته
مقام التسمية قياسا على الناسي قلنا ترك التسمية في الناسي جعل عفوا
بالحديث معدولا عن القياس فلا يجوز قياس العامد عليه وانما قلنا انه معدول
عن القياس لان التسمية على الذبيحة شرط شرعا لقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم
الله عليه ان كنتم باياته مومنين ولقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه والنهي للتحريم فيكون التسمية شرطا ولان الصحابة اختلفوا في ترك
التسمية ناسيا فقال علي وابن عباس اذا ترك التسمية ناسيا اكل وقال
ابن عمر لا يوكل والخلاف في النسيان يدل على اتفاقهم في العمد فلما ثبت التسمية
شرطا على الذبيحة ثم جاء العفو في النسيان ثبت انه معدول عن القياس فلا يجوز
قياس العامد على الناسي ولان الناسي معذور بخلاف العامد فانه جان فلم يجز
القياس لعدم المماثلة بين الاصل والفرع وهذه المسألة مر بيانها على وجه مقنع

ذكر القدوري في اختلاف الصحابة في شرح مختصر الكرخي

في غاية البيان وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله حل الذبيحة مع ترك
التسمية ناسيا حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجز تعليله لتعدية الحكم
الى العامد ولا مساواة بينهما فالناسي معذور غير معرض عن ذكر اسم الله تعالى
والعامد جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة الى هنا لفظ شمس الائمة
قوله وكذلك حديث الاعرابي الذي قال له رسول الله صلى
الله عليه كل انت وعيالك كان الاعرابي مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل
اي وكالاكل ناسيا وغيره في انه معدول عن القياس حديث الاعرابي الذي
واقع امراته في نهار رمضان متعمدا حيث قال له النبي عليه السلام كل انت
وعيالك فهذا حكم معدول عن القياس لان التكفير انما يقع بما يقع عليه
من بدني او مالي لا بما يقع له فلو ان رجلا فعل مثل هذا اليوم فلا بد له من
التكفير فلا يجوز قياسه على الاعرابي لحاجته وفقره لانه معدول عن
القياس فيقتصر على مورد النص والاصل هنا ما ذكره في الصحيح [الصحيحين]
وسنن ابي داود وغيرهما مسندا الى ابي هريرة رضي الله عنه قال بينا
نحن جلوس مع النبي صلى الله عليه اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله هلكت
قال ما لك قال وقعت على امراتي وانا صائم فقال رسول الله عليه السلام
هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين
قال لا فهل تجد اطعام ستين مسكينا قال لا فمكث النبي صلى الله عليه
فبينا نحن على ذلك اتي النبي صلى الله عليه بعرق فيه تمر والعرق المكتل
قال اين السائل فقال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلى
افقر مني يا رسول الله ما بين لابتيها يريد الحرتين افقر من اهل بيتي
فضحك النبي صلى الله عليه حتى بدت انيابه ثم قال اطعمه اهلك وفي
السنن ايضا باسناده الى ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي عليه السلام
افطر في رمضان بهذا الحديث قال فاتي بعرق فيه تمر قدر خمسة عشر

صاعا

صاعا وقال فيه كل انت واهل بيتك وصم يوما واستغفر الله فان قلت
قول الشيخ كان الاعرابي مخصوصا بالنص يقتضي ان يكون موضع حديث
الاعرابي هو القسم الاول لا الثاني فما وجه ايراده في القسم الثاني قلت
الاعرابي لذكره نسبة بالقسمين جميعا ولا منافاة ولكن اورد في احد القسمين
طلبا للاختصار ونبه على حظه من القسم الاول ايضا بقوله كان الاعرابي
مخصوصا ونسبته بهذا القسم من حيث ان التكفير يقع بما عليه لا بما له
على ما قلنا **قوله** فاما المستحسنات فمنها ما ثبت بقياس
خفي لا معدولا وهذا رد على من قال المستحسنات كلها معدول عن القياس
سواء كان مستحسنا بالاثر والاجماع او الضرورة او القياس الخفي لا يجوز
تعديته فقال الشيخ ما ثبت منها بقياس خفي ليس بمعدول عن القياس
يجوز تعديته وسيجيء وجوههما مع بيانها في باب بيان القياس والاستحسان
ان شاء الله تعالى قال القاضي ابو زيد في التقويم ومن الناس من ظن ان المستحسنات
من هذا السبيل وليس كذلك فمن المستحسنات ما هو قياس محض لكنه
خفي على ما بيناه في آخر الكتاب **قوله** واما الاصل اذا
عارضه اصول فلا يسمى معدولا لان التعليل لا يقتضي عددا من الاصول
ولكنه مما يصلح للترجيح على ما قلنا في عدد الرواة يعني اذا ورد خبر
من الاخبار بحكم مخالف لما يقتضي قياسه على سائر الاصول فهل يكون
ذلك معدولا عن القياس حتى لا يجوز القياس عليه ام لا يكون معدولا
عنه فيجوز قياس غيره عليه قال الفحول الثلثة ومن تبعهم لا يكون
معدولا لان التعليل لا يتوقف صحته على وجود الاصول بل يكفي اصل
واحد لصحته اذا وجد المعنى الجامع بين الاصل والفرع ولكن الكثرة تصلح
للترجيح فحسب كما اذا كان راوي احد الخبرين واحدا ورواة الاخر [كثيرا]
كالخبر الواحد والمشهور يكون المشهور اولى لان اتصاله برسول الله اكثر وهذا

اي من المعدول به عن القياس

لان الاصل بمنزلة راوي الحديث والوصف في الاصل كالحديث وقال القاضي
ابو زيد في التقويم ومن الناس من ظن ان الاصل الواحد اذا عارضه اصول
بخلافه كان الواحد بحكمه معدولا عن القياس وليس كذلك لما ذكرنا ان
حد العدول عن القياس ان يجيء بخلاف ما يوجبه العقل والقياس الشرعي
والعقل لا يوجب ان يكون للفرع اصول يعلل بعدد ذلك ولا القياس الشرعي
يوجب ذلك وهذا لان الاصل بمنزلة راوي الحديث على ما يأتيك بيانه والوصف
الذي يجعل علة بمنزلة الحديث ورواية الحديث تصح من راو واحد الا ان
الاصول اذا كثرت ربما اوجبت ترجيحا عند المقابلة كالخبر يكثر رواته
في مقابلة حديث يشذ رواته فثبت ان المعدول به عن القياس انما
يعرف بالحد الذي بيناه ها هنا لفظ التقويم اراد بقوله بالحد الذي بيناه
ان يجيء بخلاف ما يوجبه العقل والقياس الشرعي وقال صاحب المعتمد
في باب تعليل حكم الاصل الوارد بخلاف قياس الاصول اعلم انه اذا ثبت
في الاصول احكام معلومة وثبت بخبر من الاخبار في شيء من الاشياء
حكم مخالف لما يقتضيه قياس ذلك الشيء على تلك الاصول فمعلوم ان القياس
على ذلك الشيء يوجب خلاف ما يوجبه القياس على تلك الاصول وقد اجاز
اصحاب الشافعي وطائفة من اصحاب ابي حنيفة القياس على ذلك المخصوص
من جملة القياس ولم يجز الشيخ ابو الحسن القياس عليه الا لاحدى
خلال ثلث احدها ان يكون ما ورد بخلاف قياس الاصول قد نص على
علته نحو ما روي عن النبي عليه السلام انه علل لطهارة الهرة بانها من
الطوافين علينا والطوافات لان النص على العلة كالتصريح بوجوب
القياس على ذلك الشيء واحدها ان يكون الامة مجمعة على تعليل ما ورد به
الخبر وان اختلفوا في علته واحدها ان يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا
للقياس على بعض الاصول وان كان مخالفا للقياس على اصول اخر كالخبر

صح

الوارد

الوارد في المتبايعين اذا اختلفا فانه بخلاف قياس الاصول ويقاس عليه الاجارة
لان قياسه موافق لقياس اخر من قياس الاصول وهو ان كلما يملك على الغير
فيه قوله وذلك انه اذا كان في الشرع اصل يبيح هذا القياس واصل يحظره ومن
كان الاصل جواز القياس وجب القياس وقد اجاز الشيخ ابو الحسن رحمه الله القياس
على خبر الواحد المخصص وقال محمد بن شجاع الثلجي اذا كان الخبر الوارد بخلاف
قياس الاصول غير مقطوع به لم يجز القياس عليه فاقتضى قوله هذا انه يجوز ان
يكون مذهبه انه اذا كان الخبر مقطوعا به جاز القياس عليه واعلم ان ما ورد بخلاف
قياس الاصول اما ان يكون دليلا مقطوعا به او غير مقطوع به فان كان مقطوعا
به فهو اصل في نفسه لان هذا معنى قولنا اصل في هذا الموضع والقياس عليه كالقياس
على تلك الاصول ويجب ان يقصد المجتهد مقصد الترجيح بين القياسين و
ذلك انه اذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس تخصيصه فان يكون القياس
على العموم لا يمنع من القياس على اصل اخر يخالف العموم اولى لان العموم اقوى
من القياس عليه وان كان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به فانه
لا يخلو علة حكمه اما ان تكون منصوصة او غير منصوصة فان لم تكن منصوصة
ولا كانت اقوى من العلة التي يقاس بها الفروع على تلك الاصول فلا شبهة في ان
القياس على تلك الاصول اولى لان القياس على ما طريقه معلوم وان كانت العلة منصوصة
فقد ذكر قاضي القضاة في الدرس انه يستوي القياسان من هذا الوجه لان القياس
على الاصول يختص بان طريق حكم اصله معلوم وان كانت طرق علته غير معلومة
والقياس على ما ورد بخلاف قياس الاصول علته منصوصة وللقائل ان يقول ان
هذه العلة وان كانت منصوصة فهي غير معلومة اذ هي منقولة بالآحاد فلم يساو
القياس بها القياس على تلك الاصول في القوة والاولى ان يقال ان القياس
على الاصول المعلومة له حظ من القوة من حيث كان حكم اصله معلوما ولا
يمتنع ان يعارض هذه القوة قوة اخرى وهي قوة طريق العلة بان يكون طر

اولى من القياس على ما طريقه غير معلوم صح

علة القياس الآخر اقوى من طريق علة القياس مع ان الاصول اما بان يكون العلة
منصوصة او مدلولا عليها بتنبيه قوي فالموضع موضع اجتهاد فلا ينبغي اطلاق
المنع من ذلك يبين ذلك ان خبر الواحد اذا خص عموم الكتاب جاز ان يكون القياس
على الخبر الخاص اولى من القياس على تخصيص عموم القران والسنة الثابتة اذا لم يثبت
خصوصه بالاتفاق اذا كان ظاهر المعنى بين المراد لا يجوز بخبر الواحد فاذا ثبت
خصوصه بالاتفاق او كان فيه احتمال للمعاني او اختلف السلف في معناه وسوغوا
الاختلاف فيه وترك الظاهر بالاجتهاد او كان اللفظ في نفسه مجملا مفتقرا الى البيان
فان خبر الواحد مقبول في تخصيصه كذا ذكر ابو بكر الرازي في اصوله العموم المخصوص
وان كان العموم معلوما وخبر الواحد غير معلوم الى هنا لفظ المعتمد وقال
ابو بكر الرازي في اصول فقهه وكان ابو الحسن يحكي ان من مذهب اصحابنا ان ما
خص بالاثر من جملة قياس الاصول لا يقاس عليه وان القياس الاصلي الذي ورد
الاثر بتخصيصه اولى الا ان يكون الاثر معللا فيقاس عليه بتلك العلة او يتفق الفقهاء
على جواز القياس عليه فيقاس عليه نظائره وان خالف قياس الاصول وذلك نحو
قولهم في ايجاب الوضوء بالقهقهة في الصلوة انه مخصوص من جملة قياس الاصل وقد
كان القياس عندهم ان لا يكون القهقهة حدثا في الصلوة لان في الاصول ان ما كان
حدثا في الصلوة فهو حدث في غيرها وقد اتفق الجميع على انها ليست حدثا في غيرها
فكان القياس ان لا تكون حدثا في غيرها الا انهم تركوا القياس فيها للاثر الوارد
فيها ثم لم يقيسوا عليها القهقهة في صلوة الجنازة وفي سجدة التلاوة
لان الاصل الذي خصها من جملة القياس انما ورد في صلاة فيها ركوع
وسجود وجملة ما قال ابو حنيفة في جواز الوضوء بنبيذ التمر للاثر
الوارد فيه ولم يقس عليها سائر الانبذة لان قياس الاصول يمنع جواز
الوضوء بنبيذ التمر فورد الاثر مخصصا له من جهة موجب القياس
فترك القياس فيما ورد فيه الاثر وحمل ما لم يرد فيه الاثر على الاصل

لان الاتفاق فقهاء الامصار على امتناع جوازه بالخل والمرق وسائر المائعات التي لا يتناول لها اسم الماء على الاطلاق

ومثله

ومثله ما ورد من الاثر في صحة الصوم مع الاكل ناسيا وكان القياس ان يفسد
صومه وسلم للاثر ما ورد فيه ولم يقس عليه المكره على الاكل ولا من افطر
وهو يرى ان الشمس قد غابت ولم يقيسوا عليه الاكل في الصلوة ناسيا ولا الكلام
والجماع فيها ناسيا لان القياس عندهم يوجب ان لا يختلف حكم الناسي والعامد
والمعذور في باب افساد هذه القرب بوجود هذه الاشياء فيها الا انهم
تركوا القياس للاثر وحملوا ما لم يرد فيه الاثر على القياس ونحوه قولهم فيمن
سبقه الحدث في الصلوة ان القياس ان يستقبل الا انهم تركوا القياس للاثر
واجازوا له البناء بعد الطهارة ولم يقس عليه ابو حنيفة وجوب الحدث
اذا كان من فعل آدمي نحو ان يشجه انسان لان النبي عليه السلام قال
من قاء او رعف وهو في الصلوة فلينصرف وليتوضأ وليبن على ما مضى
من صلاته فانما خص من جملة القياس بالاثر من سبقه الحدث من غير
فعل آدمي فاما ما كان من فعل آدمي فلم يقسه عليه لان الاثر لم يرد فيه
وقد قال اصحابنا فيمن احتلم في صلاته او فكر فامنى انه يغتسل ولا يبني و
قالوا ان القياس على ما ورد به الاثر ان يبني واستحسن ان لا يبني لما وصفنا
من ان القياس في الاصل منع البناء مع حدث ثم سلموا جواز البناء مع الحدث
للاثر وتركوا القياس فيه فكانت الجنابة محمولة على قياس الاصل اذ لم يرد
فيها اثر فان قيل قد قست على القيء والرعاف البول والغائط وسائر
ما يخرج من النجاسات من بدن الانسان اذا لم يكن خروجها بفعل
آدمي وقست المجامع في رمضان ناسيا على الآكل ناسيا قيل له لم
نوجب شيئا مما ذكرته قياسا وانما سوينا بين الرعاف والبول وغيره
اذا سبقه لاتفاق الجميع من الفقهاء انه لا فرق بينهما لان كل من اثبت
الخبر سوى بين ذلك في باب جواز البناء بعد تجديد الطهارة ومن لم
يستعمله سوى بين الجميع في منع البناء فلما صح عندنا الخبر سوينا بينهما

في جواز البناء بالاجماع لانه لا فرق بينهما وكذلك المجامع في رمضان ناسيا انما
جعلناه في حكم الآكل ناسيا لان كل من لم يفطره بالاكل لم يفطره بالجماع فلما
صح عندنا الاثر في ترك الافطار به كان الجماع مثله بالاتفاق وايضا فان هذا
الضرب من الجمع بين حكم الاكل والمجامع وبين سائر الاحداث التي تسبق المصلي
وبين القيء والرعاف ليس بقياس عندنا لما بينا فيما قد تقدم من انه قد ثبت
ان الصوم الشرعي هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع فاذا ورد الخبر
في ان الاكل ناسيا لا يفطر فقد افاد ان الجماع في حكمه لتساويهما في الاصل
في باب ان عدمهما شرط في صحة الصوم الشرعي على ما بيناه فيما سلف
ومن نظائر ما ذكروا من ترك القياس على المخصوص ما قالوا في الاستصناع
ان القياس عندهم ان لا يجوز لانه بيع ما ليس عند الانسان في غير السلم واجازوه
لمشاهدتهم فقهاء السلف غير منكرين على فاعليه مع شهرته واستفاضته
في العامة حينئذ فكان ذلك اتفاقا منهم على جوازه ثم لم يقيسوا عليه جواز
الاستصناع في الثياب ونحوها فيما لم يجر العادة من الناس باستصناعه
في ذلك الزمان اذ كان القياس في الاصل مانعا فما خص من جملة موجب
القياس باثر او اتفاق فكان مسلما له وما عداه فهو محمول على قياس الاصل
والدليل على صحة هذا الاصل ان القول بوجوب القياس قد ثبت عندنا بما
قدمنا فهو واجب ابدا حتى يقوم الدلالة على تخصيصه فاذا خص منه شيء لم
يبطل حكم موجب القياس الاصلي في لزوم اجراء علته في معلولاته والحكم للفرع
بحكم اصله الا باثر او اتفاق فان قيل فقد صار الاثر المخصص لموجب القياس
اصلا فهلا قست عليه نظائره مما هو في علته قيل له اذا كانت الاصول
الاخر تمنع منه فغير جائز اثباته مع وجود المانع منه فان قيل فان الاثر
الوارد في التخصيص قد جوزه فلم جعلت المانع اولى من المجوز قيل له لان
لقياس الاصول مزية في استعماله على قياس ما ورد به الاثر المخصص له

هو

وهو اتفاق الجميع من الفقهاء على استعماله والاثر الوارد في تخصيص هذا القيا[س]
غير متفق على جواز استعمال القياس عليه فلذلك كان الامر فيه على ما
وصفنا وايضا فانا لو قسنا على الاثر فيما وصفت لعارضه قياس الاصول
فلا يثبت قياس الاثر مع معارضة قياس الاصل له الموجب بضد حكمه وكان
يكون حينئذ اقل احوالهما ان يسقطا ويبقى الشيء على ما كان عليه حكمه
فيما عدا الاثر قبل وروده فيبطل القياس عليه من هذا الوجه فان
قيل اذا عارضه قياس الاصول فهو ايضا يعارض قياس الاصول فيتعارضان
على ما ذكرت فيوجب ذلك بطلان كل واحد من القياسين بالآخر وهذا
يوجب بطلان قياس الاصل ايضا قيل له لا يجب ذلك لان قياس الاصل
ثابت عند الجميع لا يبطله معارضة قياس المخصوص اياه فيكون قياس
الاصل مبطلا القياس المخصوص ولا يكون قياس المخصوص مبطلا القياس
الاصل وكان ثابتا باتفاق الجميع فان قيل فقد تتركون انتم القياس لقياس
آخر وهو احد ضروب الاستحسان عندكم فهلا اجزت ترك القياس
الاصلي بالقياس على الاثر المخصص له قيل له ليس هذا مما ذكرنا في شيء
قبل ان ترك القياس لقياس آخر انما يكون في المواضع التي يكون كل
واحد من القياسين مبنيا على اصول توجبه فلتساويان من جهة دلالة
الاصول عليهما ثم يختص احد القياسين بضرب من الرجحان يوجب الحاق
الفرع به دون الآخر واما مسئلتنا فانما هي في قياس توجبه الاصول
متفق على صحته في الاصل ثم يرد اثر بخلاف موجب الاصل فيخص ما
ورد فيه من جملته فيجب حينئذ تسليم ما خصه الاثر وليس هناك
قياس اصول اخر غيره ما يريد فيه قياسه على الاثر فكان حكم القيا[س]
الاصلي ثابتا على الوصف الذي ذكرنا غير جائز تركه لما بينا فان
قيل قد قلتم في المتبايعين اذا اختلفا في الثمن ان القياس ان يكون

القول قول المشتري مع يمينه وان لا يتحالفا وتركتم القياس للاثر في ايجاب
التحالف والتراد ثم قستم عليه الاختلاف في الاجارة قال ابو بكر كان
الشيخ ابو الحسن يقول القياس ما ورد به الاثر لان كل واحد منهما يدعي
لاستحقاق ملك العين بوجه يدعيه يخالفه الآخر فيه وقولهم ان القياس
ان يكون القول قول المشتري انما هو قياس على اصل وهناك اصل آخر يوجب
التحالف والتراد غير الاثر فانما ذكروا احد وجهي القياس والكلام في
بيان هذه المسئلة بعينها خروج عما نحن فيه ولكنا اردنا ان نبين لهم انهم لم يريدوا
بقولهم القياس عندي كذا ان الاصول موجبة لهذا القياس فالسؤال من هذا
الوجه ساقط عنا فيما نحن فيه وكان ابو الحسن يجيب عن سؤال الاجارة مع
تسليمه لصحة السؤال وان القياس يمنع ايجاب التحالف وانما خص حال الابتياع
بالاثر لانا لم نوجب التحالف في الاجارة قياسا على البيع بل القياس نفسه
يوجبه في الاجارة كسائر الدعاوى لان كل جزء من المنافع كانه معقود عليه
بنفسه اذ لم يملك بعقد الاجارة وانما يملك حالا فحالا على حسب حدوثها فلما
لم يحصل ملك المنافع للمستاجر بالعقد وانما يريد ان يتملكها في حال ثانية
صار كمن ادعى على رجل انه باعه هذا العبد وهو يجحد البيع فيجب اليمين
عليه كذلك الاجارة اذ لم يثبت بعد ملك المستاجر في المنافع الا ترى
ان تسليم الدار لا يقع بها تسليم المنافع فصار المستاجر بمنزلة من ادعى
في شرى عبد يجحده البائع فيجب اليمين على البائع وليس كذلك البيع
لان العين المبيعة موجودة يملكها المشتري باتفاقهما جميعا والبائع معترف
بذلك وانما يدعي زيادة الثمن فكان القياس ان يكون القول قول المشتري
وتركوا القياس فيه للاثر فان قال يلزمك على هذا ان لا تقيس على
المخصوص وان كان معللا للعلة التي ذكرت قيل لا يجب ذلك لان
علة منصوصا عليها اولى من علة مستنبطة كما ان حكما منصوصا عليه

اولى

١٨٥

اولى من حكم مستنبط فصار لورود النص بالتعليل مزية ليست للقياس
الاصلي فصار من اجل ذلك اولى منه واما اذا ورد الاثر المخصص
للقياس معللا فان ابا الحسن كان يذكر انه يجب القياس عليه بتلك العلة
نحو ما روي عن النبي عليه السلام في الهرة انها ليست بنجس انها من الطوافين
عليكم والطوافات وانها من ساكني البيوت واعتبر اصحابنا هذا المعنى
في نظائره من الفارة والحية ونحوهما مما لا يستطاع الامتناع من سؤره لان
قوله من الطوافين عليكم وقوله انها من ساكني البيوت يفيد هذا المعنى و
انما وجب اجراء هذا المعنى في نظائره من حيث ان التعليل يوجب اعتبار
المعنى الذي جعل علة للحكم واجراءه عليه لولا ذلك ما كان فيه فائدة ولكان
يكون وجوده وعدمه بمنزلة الا ترى ان علل العقليات توجب ذلك وتقييده فاذا
ورد النص بتعليل معنى علمنا انه قد اريد منا اعتباره في نظائره واجراء الحكم
فيما وجد فيه ما لم يمنع منه مانع فان قيل يلزمك على هذا الاصل قياس سائر الانبذة
على نبيذ التمر في جواز الوضوء به لقول النبي صلى الله عليه تمرة طيبة وماء طهور
لان نبيذ الزبيب زبيب طيب وماء طهور ويلزمك ان تقيس الاكل ناسيا في الصلاة
على الاكل في الصوم وقياس المكره على الاكل ناسيا لتعليل النبي صلى الله عليه
وسلم الاكل ناسيا في الصوم بان الله اطعمه وسقاه وذلك موجود في المكره
وفي الذي يظن ان الشمس قد غابت والذي يظن ان الفجر لم يطلع فاكل
لان الله تعالى قد اطعمهم وسقاهم حين اباح لهم الاكل في هذه الاحوال قيل
له لا يجب ذلك من وجهين احدهما ان ما علل به نبيذ التمر غير موجود في
سائر الانبذة لانه قال تمرة طيبة وماء طهور وهذا المعنى غير موجود في نبيذ
الزبيب والوجه الآخر ان من يوجب اعتبار القياس في ذلك يجعل مراد قوله
تمرة طيبة وماء طهور ان اصل التمر طيب والماء طاهر فلا يمنع ما عرض في الماء
والتمر من الاستحالة الى النبيذ من جواز الوضوء به وهذا الاعتلال عند جميع

وتقييده

طهور

ناسيا صح

النقيضا ولانه لو وجب اعتباره لجاز الوضوء بالخل لطيب الاصل الذي
كان فيه وطهارة الماء الذي خالطه ولجاز الوضوء بالمرق وبماء الورد
بهذه العلة وهذا قياس مرفوع عند الجميع وعلى هذا المنهاج نقول في
قوله ان الله اطعمك وسقاك على الوجهين اللذين ذكرناه في قوله تمرة
طيبة وماء طهور من قبل ان قوله ان الله اطعمك وسقاك لا يوجد في غير
الاكل والشارب والوجه الآخر اتفاق الجميع على ان الاكل في الصلاة يفسدها
فلم يجره اخر مجرى التعليل لما ذكرناه وغير جائز ان يكون المراد اباحة
الاكل لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون كل من ابيح له الاكل من مريض
او مسافر او حائض ان لا يفطره ذلك ولا يجب عليه القضاء فدل ذلك
على ان هذا القول لم يخرج مخرج الاعتلال الذي يجب اعتباره في غيره
ونظائره فان قيل المراد بقوله ان الله اطعمك وسقاك ان النسيان الذي
من اجله كان الاكل من فعل الله تعالى فكانت هذه علة للمنع في ايجاب القضاء
قيل له فينبغي ان لا يجب على الحائض والمريض القضاء لان الحيض والمرض
من فعل الله تعالى وهذا لا يقوله احد فثبت انه لم يرد بذلك تعليل النسيان
فلم يجب القياس عليه لما هنا لفظ ابي بكر الرازي في اصوله فتفهمه والله اعلم
وهذا اخر الدفتر السابع من كتاب الشامل في شرح اصول الفقه للشيخ
الامام فخر الاسلام البزدوي ويتلوه في الذي يليه واما الثالث فاعظم هذه
الوجوه فقهما واعمها نفعا وهذا الشرط واحد تسمية وجملة تفصيلا كتبه
مؤلفه العبد الضعيف ابو حنيفة امير كاتب بن امير عمر العميد المدعو بقوام
الفارابي الاتقاني سلخ ذي الحجة من سنة خمس وخمسين وسبعمائة بالقاهرة
المحروسة في ايام الملك الناصر ابن الملك الناصر ابن الملك المنصور والحمد لله رب العالمين
والصلوة على محمد واله اجمعين

الى هنا لفظ المصنف رحمه الله عليه وقوبل هذا المجلد من اوله الى اخره بنسخة المصنف والمقابل ... المصنف امير ... رزقه الله ...

الثامن من الشامل في شرح اصول الفقه للشيخ الامام فخر
الاسلام علي البزدوي رضي الله عنه صنعة العبد الضعيف
ابي حنيفة امير كاتب بن امير عمر العميد المدعو بقوام الفارابي
الاتقاني افتتحه في الثالث من المحرم سنة ست وخمسين
وسبعمائة تصنيفا بالقاهرة المحروسة بعونه تعالى

١٨٦

قوبل هذا المجلد من اوله الى اخره بنسخة المصنف رحمه الله كتبه ولده ابو طالب بن امير كاتب

الدراهم والدنانير هل يتعينان في عقود المعاوضات بطل في باب شروط القياس عند قوله ومن ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات في الكراس الرابع من هذا الدفتر

الثاني ج

الدوران لا معتبر به من وجوه سبعة ذكرناها في باب ذكر القياس

فصل بيان علة الربوا في قصد تعليل الاصول

الثامن من الشامل في شرح اصول الفقه للشيخ الامام فخر الاسلام علي
البزدوي رضي الله عنه صنعة العبد الضعيف ابي حنيفة امير كاتب بن امير عمر العميد
المدعو بقوام الفارابي الاتقاني افتتحه في الثالث من المحرم سنة ست وخمسين وسبعمائة
تصنيفا بالقاهرة المحروسة بعونه تعالى — هذا لفظ المصنف رحمة الله عليه وقوبل هذا المجلد
عليه ولله الحمد لله رب العالم

بسم الله الرحمن الرحيم قوله واما الثالث فاعظم هذه الوجوه فقها
واعمها نفعا وهذا الشرط واحد تسمية وجملة تفصيلا اي واما الشرط الثالث
فهو اعظم هذه الوجوه اي اعظم شرائط القياس فقها واكثرها نفعا وهذا الشرط اي
الشرط الثالث وهو قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو
نظيره ولا نص فيه واحد اسما ولكنه جملة تفصيلا لاشتماله على شروط خمسة فصلها
الشيخ الاول ان يكون الحكم المتعدى شرعيا لا لغويا والثاني ان يكون الحكم متعديا
وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وكان القياس ان يكون الترتيب على
العكس بان يذكر الثاني اولا والاول ثانيا الا ان كنا بنا لما وقع شرحا لكتاب الشيخ
وافقناه في الترتيب فلا باس بذلك والثالث ان يكون الحكم المتعدى ثابتا بعينه
من غير تغيير بان يكون حكم الفرع مثل حكم الاصل والرابع ان يكون الفرع نظير
الاصل والخامس ان لا يكون في الفرع نص آخر وسيجي بيان كل واحد منها مفصلا
ان شا الله تعالى قوله من ذلك ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا اي من
جملة ما تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدى الى الفرع حكما شرعيا لا اسما لغويا
لان اللغات لا تثبت بالقياس وانما قال الشيخ من ذلك ولم يقل منها على تاويل المذكور
او على تاويل ما تضمنه الشرط الثالث وفي المسئلة خلاف قال صاحب الميزان ومن شرط
القياس ان يكون الحكم الذي نقاس امرا شرعيا او عقليا لا اسما لغويا وقال بعض
اصحاب الشافعي بان القياس يجري في اثبات الاسامي واللغات وبنوا على هذا مسئلة
النبيذ وهو المطبوخ المثلث المسكر ان حكمه وحكم الخمر سواء وان كان النص ورد
باسم الخمر ولكن انما سمي خمرا لكونه مخامرا للعقل والنبيذ المسكر في معناه
فاثبات اسم الخمر لذلك المائع المسكر يكون اثباتا للنبيذ ولكن هذا فاسد
عندنا فان القارورة في وضع اللغة اسم ماخوذ من القرار وهو ما يقر المائع فيه
ثم لا يطلق هذا الاسم على الكوز من الخزف والحجر والذهب والفضة مع وجود
هذا المعنى ولهذا نظائر ولكن الاسم متى وضع لمعنى خاص بهيئة مخصوصة

وصفات معلومة فلا يقاس عليه ما ساواه في المعنى المقصود منه مع المخالفة في الصورة
بل المعتبر فيه الوضع ولو عدى الاسم الموضوع الى غيره باعتبار المساواة في المعنى
المقصود الظاهر يسمى ذلك مجازا للحقيقة على ما ذكرنا في فصل الحقيقة والمجاز
الى هنا لفظ الميزان وقال فخر الدين الرازي في محصوله الحق جواز القياس في
اللغات وهو قول ابن سريج منا ونقل ابن جني في الخصائص انه قول اكثر
علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي واما اكثر اصحابنا وجمهور الحنفية فينكرونه
دلنا نظرا في قوله وانه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابو علي الفارسي ثم احتج
فخر الدين بوجوه فقال الاول انا راينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة
المطربة فاذا حصلت تلك الشدة سميت خمرا فاذا زالت الشدة مرة اخرى زال
الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هو الشدة
ثم راينا الشدة حاصلة في النبيذ فيحصل ظن ان علة هذا الاسم حاصلة في النبيذ
فيلزم من حصول ظن علة الاسم حصول الاسم واذا حصل ظن انه يسمى الخمر وعلمنا
او ظننا ان الخمر حرام حصل ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة
النبيذ جوابه لا نسلم ان الدوران دليل صحة العلة لكن لا نعتبر الدوران حتى يكون
الدوران حجة علينا وانما نعتبر الاثر ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود
معنى الشي في شي آخر بلا وجود صورته الا ترى ان الياقوت قائم بالذات والخزف
ايضا قائم بالذات ولا يسمى الخزف ياقوتا لوجود القيام بالذات حيث لم يوجد
صورة الياقوت الى غير ذلك وقد ادعى فخر الدين بالظنون المتسلسلة اثبات
اسم الخمر للنبيذ والحرمة فيه فهي ظلمات بعضها فوق بعض ثم قال فخر الدين
الثاني وهو الذي اعتمد عليه المازني وابو علي الفارسي انه لا خلاف بين اهل اللغة
ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا القول في جميع وجوه الاعراب فان كل
ضرب منها اختص بامر انفرد به ولم يثبت ذلك الا قياسا جوابه سلمنا ان كل
فاعل رفع وكل مفعول نصب ولكن لا نسلم ان كل ما وقع فاعلا او كل ما وقع مفعولا

ثبت قياسا بل ذلك بنص اهل اللغة واصطلاحهم عليه فلا يسمى ذلك قياسا ثم
قال فخر الدين الثالث وهو ان اهل العربية اجمعوا على ان ما لم يسم فاعله ارتفع
لكونه شبيها بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم يزل فرق النحاة من البصريين
والكوفيين يعللون الاحكام الاعرابية بان هذا يشبه ذاك في كذا فوجب ان
يشبهه في الاعراب واجماع اهل اللغة في المباحث اللغوية حجة جوابه اقول هذه
مغالطة لا تتعلق ببحثنا لان نزاعنا في ان الاسامي اللغوية هل تثبت قياسا
ام لا ولا ننكر ان اهل اللغة يثبتون حكم شيء في شيء اخر اذا تشابها كالحال
والتمييز ينصبونهما لمشابهتهما المفعول ولكن لا يسمون الحال والتمييز مفعولا
ثم قال فخر الدين الرابع ان نتمسك بعموم قوله تع فاعتبروا فانه يتناول كل
الاقيسة جوابه لا نسلم انه يتناول تسمية الاسم قياسا لان اللغة تتعلق بالوضع
لا بالقياس لان كل احد منا لا يجوز له ان يضع اللغة وكل احد منا يجوز له القياس
اذا وجد الجامع بين الاصل والفرع ثم قال فخر الدين واحتج المخالف بامور
احدها قوله تع وعلم ادم الاسماء كلها دلت الاية على انها باسرها توقيفية فيمتنع في
شيء منها ان تثبت بالقياس وثانيها ان اللغة لو صرحوا وقالوا ~~قيسوا~~ قيسوا لم
يجز القياس كما لو قال اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا فانه لا يجوز القياس
فاذا لم يجز القياس عند تصريح الامر بالقياس فلان لا يجوز ذلك مع انه لم ينقل
عن اهل اللغة نص في ذلك كان اولى وثالثها ان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم
في الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين
شيء من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يجز القياس البتة ورابعها ان وضع
اللغات ينافي جواز القياس فانهم سموا الفرس الاسود ادهم ولم يسموا الحمار
الاسود به وسموا الفرس الابيض اشهب ولم يسموا الحمار الابيض به وسموا
صوت الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا والقارورة
انما سميت بهذا الاسم لاجل الاستقرار ثم ان ذلك المعنى حاصل في الجامس

والانهار

ولانها دمع انها لا تسمى بذلك والخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرته العقل والمخامرة
حاصلة في الافيون وغيره ولا يسمى خمرا ثم اجاب فخر الدين عن هذه المتمسكات
فقال والجواب عن الاول انه ليس في الاية انه تعالى علم ادم كل الاسماء توقيفا فيجوز
ان يكون علم البعض توقيفا والبعض تنبيها بالقياس ولانه يجوز ان يكون ادم
علمها توقيفا ونحن نعلمها قياسا كما ان جهات القبلة قد تدرك حسا وتدرك
اجتهادا جوابه لا نسلم انه ليس في الاية انه تعالى علم ادم كل الاسماء توقيفا وعجب
ذهول فخر الدين عن قوله تع كلها وهي كلمة الاحاطة ذكرت للتاكيد وهي تدل
على ان كل الاسماء ثبتت بتوقيف الله عز وجل فحق له ان يسمع قول الشاعر
فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئا وغابت عنك اشياء وقياس
اللغة على جهة القبلة ضعيف جدا لان الشرع جعل جهة التحري قبلة عند اشتباهها
بالاجتهاد بقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ومثل هذا لم يوجد في اللغة عند
اشتباهها الا ترى ان بعض اللغات اذا اشتبهت فلا بد من التوقف الى ورود
السماع كقولهم اذا اشتبه على شخص لا يدرك معناه اصلا باجتهاده ما لم
يطلع على التوقيف ثم قال فخر الدين والجواب عن الثاني انا ندعي انه نقل
الينا بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس الا ترى ان جميع كتب اهل النحو
والتصريف مملوة من الاقيسة جوابه انهم وضعوا اصولا وصلت الينا بتوقيفهم
فناخذ تلك الاصول ولم يجوزوا ان يضع واحد منا اسما من الاسامي قياسا
على اسم اخر فكان ما احتج به فخر الدين بمعزل من موضع النزاع ثم قال
فخر الدين والجواب عن الثالث انا نفسر العلة بالمعرف لا بالداعي ولا بالمناسب
وحينئذ لا تقدح عدم المناسبة جوابه سلمنا ان العلة وان كان يجب بها الحكم
ظاهرا معرفة للايجاب الذي هو غيب عنا لان الموجب هو الله تعالى وحده لما انه
هو الموجد لا شريك له في ذلك ولكن لا نسلم عدم المناسبة فيما يثبت قياسا لانه
اذا لم يوجد المماثلة بين الاصل والفرع لا يثبت الحكم في الفرع بالتعليل ثم

الذي نقم والناقم ما لكنت اسنانه من الكبر اي الصحاح ابيه فيه اي الهيم

قال فخر الدين والجواب عن الرابع ان اقصى ما في الباب انهم ذكروا صورًا لا
تجري فيه القياس فيها وذلك لا يقدح في العمل بالقياس كما ان النظام ذكر
صورًا كثيرة في الشرع لا يجري القياس فيها ولم يدل ذلك على القياس جوابه
لا نسلم انه لا يقدح والنص وهو قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اثبت ان اللغات
ثابتة توقيفا والمعقول أيده لان الحمار الاسود لا يسمى ادهم مع وجود المعنى
في الحمار وكذا لا يسمى الحمار الابيض اشهب مع وجود معنى البياض فيه فلو جاز
اثبات الاسم بالقياس لجاز تسمية الحمار ادهم واشهب وقد انتفى اللازم
فانتفى الملزوم بانتفائه وقياس فخر الدين على ما ذكر النظام فاسد لقول
النظام لانا انما نجعل لكلام النظام وزنا لما رضيته النصوص الدالة على
صحة القياس مثل قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وما ذكرنا من الصور
لا يعارض النص بل يوافقه في حكمه وهو التوقيف في الاسماء وانكر الغزالي
ثبوت اسماء اللغوية قياسا وقال وهذا غير مرضي عندنا لان العرب
ان عرفتنا بتوقيفهم انا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصة
فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا
من جهتنا وان عرفتنا انها وضعته لكل ما يخامر العقل او لخمرة
كيف كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا
ان كل مصدر فله فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن
توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم
ما يعتصر من الخمر خاصة واحتمل غيره فلم نتحكم عليهم ونقول
لغتكم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعان ويخصصونها بالمحل
كما سموا الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته والثوب المتلون بذلك
اللون بل الآدمي المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم وضعوا
الادهم والكميت لا للاسود والاحمر بل لفرس اسود واحمر وكما سمى

اي اسم الخمر

١٩٠

النعاج الذي يقر فيه المائعات اخذا من القرار ولا يسمون الحوض والكوز
قارورة وان قر الماء فيه فاذن كل ما ليس على قياس التعريف الذي
عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس الى هنا
لفظ الغزالي في مستصفاه وجملة التحقيق في هذا الباب ما قال
ابو بكر الرازي في اصول فقهه في باب ذكر ما يمتنع فيه القياس قال
واما امتناع اثبات الاسماء قياسا فان الاصل ان الاسماء على ثلاثة انحاء
مختلفة فمنها اسماء الاجناس كقولك حيوان وجن وانس ورجل
وفرس وحمار وما جرى مجرى ذلك وهذا الضرب من الاسماء ماخوذ
من اللغة ومنها اسماء الاشخاص وهو ما يسمى به الشخص الواحد للتمييز
بينه وبين غيره ولا يعتمد فيه معنى وانما هو لقب لقب به لتعريفه وتمييزه
من غيره كقولك زيد وعمرو وخالد ولا تتعلق ذلك باللغة ولا بموافقة
اهلها واصطلاحهم لان لكل احد ان يسمي نفسه بما شاء غير محظور
بذلك عليه ومنها اسماء هي اوصاف للمسمى بها وهي مشتقة من افعال
الموصوفين او احوال يكونون عليها او صفات يكونون بها كقولك قائم
وقاعد ومؤمن وكافر واحمر واسود وحي وقادر ونحو ذلك فهذا
الضرب من الاسماء يفيد اوصافا في المسمى واسماء اخر وهي اسماء
الشرع وهي مقصورة على ما يرد به التوقيف كالكافر والمؤمن والمنافق
ونحو الصلاة والزكوة والصوم والربوا ونحوها هذه اسماء شرعية قد
وضعت في الشرع لمعان لم تكن موضوعة لها في اللغة فما كان من اسماء اللغة
فانه لا يكون اسما الا على مواضعات اهلها واصطلاحهم عليها حتى يكون كل
من كان من اهل اللغة اذا سمعها عرف المراد بها وموضوعها ومتى لم
يكن كذلك لم يكن اسما لاهل اللغة وكذلك الاسماء التي هي مشتقة من صفات
المسمى بها في اصل اللغة سبيلها الاصطلاح ومواضعة اهل اللغة على

اوصفات

معانيها في الاصل ومن حكمها ان لا يشكل معانيها عند سماعها على من كان من
اهل تلك اللغة واما اسماء الاشخاص وهي الالقاب التي لا تتعلق وضعها
باللغة ولكل احد ان يسمي نفسه بما شاء منها فليس طريقها اللغة ولا اصل
لها فيما قصدناه ولا يعتبر فيها الاتباع والسماع اذ غير محظور على كل
احد ان يتسمى بما شاء منها واما اسماء الشرع فسبيلها التوقيف وهي تجري
في بابها مجرى اسماء الاجناس في باب ان علماء الشريعة سبيلهم ان يعرفوها
كما في اهل اللغة الاسماء اللغوية واذا تقرر حكم الاسماء على الوجوه الذي
ذكرنا وكان معلوما مع ذلك ان رجلا لو سمى الماء خبزا او سمى الذهب
نحاسا او سمى الفرس بعيرا ان ذلك لا يصير اسما له لا في اللغة ولا في الشرع قلنا
لا يخلو المثبت للاسماء قياسا من ان يثبتها على انها تصير اسماء
لمسمياتها في اللغة او الشرع فان كان ما اثبته من ذلك قياسا فان كان ما
اثبته من ذلك قياسا يصير اسما لغويا فهذا ظاهر الخطأ من القول لان اسماء اللغة
انما تثبت وتصير من اللغة باصطلاح اهلها ومواضعاتهم عليها حتى
يشترك في معرفتها سائر اهلها ومعلوم ان ما ثبت من جهة القياس
لا يعرفه اسما للمسمى به الا القائس الذي اداه قياسه بزعمه الى اثباته
فبطل بهذا الوجه ان يكون الاسم المثبت من طريق القياس اسما لغويا
وان كان ما يثبته بالقياس يصير اسما شرعيا وان سبيل اسماء الشرع
ان يشترك في معرفته علماء الشرع كما يشترك اهل اللغة في المعرفة باسماء
اللغة الا ترى انهم قد علموا الصلاة والزكوة والايمان والكفر ونحوها
من اسماء الشرع فغير جائز ان يختص به القائس دون غيره فلما كان
ما يثبته القائس من هذه الاسماء خارجا عن هذا الحد علمنا انه لا
يصح اثباته اسما شرعيا من طريق القياس لانه حينئذ انما يصير اسما
له عند هذا القائس دون من لم يقس وما اختص به بعض الناس

اثباته

والسماع

في صح

من صح

قد

191

اثباته دون بعض لا يكون اسما للشيء المسمى به مع كونهم جميعا من اهل العلم
المعرفة باصول الشرع واصوله واثبات الاسماء من اصوله فسبيله ان يكون
ظاهرا مشهورا متعالما من طريق التوقيف الذي يشترك فيه الجميع دون
القياس الذي يختص به بعضهم دون بعض كما كانت اسماء اللغة الموضوعة
للاجناس والمشتقة من اوصاف المسميين مشهورة معلومة عند اهلها
قد عرفوها من جهة السماع والتلقي دون ما يختص به بعضهم دون بعض
فان قال قائل اذا جاز ان يكون الاحكام على ضربين ضرب حكمه من
طريق النص وضرب من طريق الدليل فهلا جوزت مثله في الاسماء قيل له
الفصل بينهما ان الاحكام قد يجوز ان تختلف فيها احكام المكلفين فيكون
بعضهم متعبدا بحظر شيء وآخر متعبدا في تلك الحال باباحته وجائز ان
يكون المكلف متعبدا في حال بالحظر وفي حال اخرى بالاباحة فلما اختلفت
احكام المكلفين في العبادات جاز ان يكون بعضها منصوصا عليه يشترك
الجميع في حكمه وبعضها مدلولا عليه مستدركا من طريق القياس فمن اداه
قياسه الى الحظر كان متعبدا به دون غيره ممن اداه قياسه الى الاباحة
وليس في الاصول تكليف بعض الناس تسمية شيء باسم وتكليف آخرين ان
يسموا ذلك الشيء بعينه بغير ذلك الاسم وان لا تسميه بالاسم الذي كلف
الآخر تسميته به ولا وجوب تسميته في حال وحظرها في اخرى بل تساوي
احوال المسميات الا ترى ان اسم الصلاة والصوم والايمان والكفر قد
تساوى الناس كلهم في تسميتها على حسب ما ورد الشرع بها ولم يكلف بعض
الناس ان يسميها صلاة وبعضهم ان لا يسميها صلاة مع استواء الحكم فيها
في الحالين وكذلك لم يكلف احد ان يسميها اليوم صلاة ولا يسميها بها غدا
وكذلك سائر اسماء الشرع فلما كان ذلك كذلك علمنا انها جارية مجرى
اسماء اللغة فلو ان مكلفنا انسانا سمى الماء خمرا وسمى الفرس رجلا لما

صار اسماؤه في اللغة سواء قال ذلك قياسا او وضعا من غير قياس على اصل لذلك اسما
الشرع بهذه المثابة لا يصير ما يثبته منها قياسا اسما له اذ كان انما يختص القايس
ولا يصير به متعالما مشهورا عند اهل الشريعة لا فرق ان يسميه بذلك قياسا او
وضعا من غير قياس في باب انه لا يصير اسما له في الحالين فان قيل اسما الالقاب
ليست مستحقة لمسمياتها في اللغة ولم يمنع ذلك من ان تكون اسماء صحيحة فما انكرت
من مثله في اثبات اسماء الشرع قياسا قيل له ان اسماء الالقاب التي هي موضوعة
للاشخاص باعيانها ليس طريق اثباتها القياس بل لكل احد ان يبتدئ وضعها
فيسمي نفسه وفرسه وغلامه بما شاء منها من غير قياس فهل تجيز مثله في اسما الشرع
واسماء اللغة فتثبتها وضعا من غير قياس ثم تصير اسما للمسمى به فان قال نعم
قيل له فما حاجتك الى استعمال القياس في اثباتها وقد استغنيت عنه اذ جايز لك
ان تبتديها وضعا من غير قياس وعلى ان هذا ضرب من الهذيان لان ما يبتديه
الانسان من الاسماء للاجناس او شرع لا يصير اسما للمسمى به لا لغة ولا شرعا
فان قيل قد اثبتم اسماء الاوصاف المشتقة من صفات المسميين بها قياسا
قيل له ليس كذلك لان في اللغة ذلك لانهم يقولون تام فهو قائم وقعد فهو قاعد فهذا
سماع ليس بقياس فان قيل لما وجدنا العصير لا يسمى خمرا قبل حدوث الشدة
فيه ثم وجدناه يسمى خمرا عند حدوثها ثم وجدناها يزول عنها اسم الخمر عند
زوال الشدة وحدوث الحموضة وجب اعتبار الاسم بحدوث الشدة وزواله
بزوالها فيسمى كل ما حدث فيه هذا الضرب من الشدة خمرا فيوجب هذا ان
يسمى كل مسكر خمرا ثم يعم الجميع تحريم الخمر قيل له قد بينا فساد هذا
الاعتبار وانا لو اعتبرناه لما صار ذلك اسما لغير الخمر اذ كان سبيل
اسماء الاجناس في اللغة والشرع ان يشترك اهلها في معرفتها اذ غير جائز
ان يكون اسما لبعضهم دون بعض لان الاسم هو السمة والعلامة التي تتميز
بها المسميات بعضها من بعض عند السامعين لها من اهل اللغة

او الشرع فلما لم يحصل ما ذكرته سمة لما سميته به عند اهل اللغة ولا الشرع
ولم يتميز عندهم المسمى به مما سواه لم يثبت اسما وعلى ان هذا الاعتبار
منتقض على قائله لانه يلزمه ان يقول لما كان البر محرما فيه التفاضل
حين كان ماكولا والثياب لما لم تكن ماكولة جاز فيها التفاضل وجب ان
يكون تسميته برا متعلقة بكونه ماكولا فيسمى كل ماكول برا فيكون
الارز محرما بقوله صلى الله عليه البر بالبر مثلا بمثل وكذلك ساير
الماكولات ومن بلغ هذا الحد صار في حيز المجانين وخرج من حدود
العقلاء وايضا فان القياس انما هو لاثبات الاحكام وما ليس بحكم لا يصلح
اثباته بالقياس وليست التسمية حكما قد تعبدنا به اذ ليس في
الاصول تعبد من الله تع بالتسمية فحسب دون حكم ما يتعلق بالمسمى
به فيكون التسمية لاجل المعنى لا لنفسها كنحو المؤمن والكافر والمنافق
وساير الاسماء المقيدة للمدح او الذم لما كان ذلك كذلك لم يجز اثبات
الاسماء قياسا لما فيه من اثبات حكم في الاسماء لم يرد به الشرع وايضا فان
قياس الاسماء لا يخلو من ان يكون لاثبات الاحكام او لغيره فان كان
للاحكام فقد اقام الله تعالى لنا الدلائل على احكامه وعلقها باسماء
ثابتة في اللغة والشرع بتوقيف منه او دلالة ولا حاجة بنا الى اثبات الاسماء
قياسا لاجل اثبات الاحكام وان كان قياس الاسماء لغير الاحكام فهذا
ما لا فائدة فيه لانك انما تثبته اسما للقايس دون غيره فهو ممكن ابتداء
وضع اسم لنفسه فيسمي به شيئا نحو ان يسمى الرجل فرسا فهذا ما لا
معنى له اذ لا فرق بينه وبين من ابتدا وضع اسم لشي لا يعرفه غيره
وهذا لا فائدة فيه وقد كان قوم هنا ببغداد في عداد المجانين عند
العقلاء وهم عند انفسهم عقلاء ممن يتعاطى شيئا من النحو يدعون
جواز قياس الاسماء فينظرون الى اصل الاسم في اللغة والى اشتقاقه

به صح

انما صح

فيقيسون عليه ما في معناه مما لا يعرفه العرب ولقد بلغني انه قيل لبعضهم
ما اشتقاق الجرجير وما اصله قال انما سمي جرجيرا لانه يتجرجر اذا
خرج من الارض يعني يتحرك فقيل له فينبغي ان تكون لحيتك جرجيرا لانها
تتحرك وقال بعضهم ان القارورة انما سميت بهذا الاسم لانها يستقر فيها
ما يجعل فيها ثم قاس على هذا كل ما كان في معناه فسمى جوف الانسان قا
وسمى البحر قارورة وكان الناس ينسبون قائل هذا القول الى الهوس
والجنون ويحكون عنه وعن امثاله هذه الحكايات على جهة الهزء والسخرية
ويتعجب الناس من بلههم الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رضي الله عنه ولله
دره ما اغزر بيانه واكثر تبيانه قوله ولهذا قلنا ان من علل بالراي
لاستعمال الفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من
باب اللغة لا تنال الا بالتامل في معاني اللغة الى ولا اصل اشتراط ان يكون
الحكم المعلول شرعيا لا لغويا قلنا ان من علل برايه وقياسه لاستعمال
الفاظ الطلاق صريحها او كنايتها في العتاق كان ذلك منه باطلا حتى اذا
قال الرجل لامته انت طالق او انت باين او قال سائر الفاظ الكنايات ونوى
بذلك الحرية لم يقع العتق عندنا خلافا للشافعي فهو يعلل ويقول يجوز
استعارة لفظ الطلاق للعتاق للاتصال بين اللفظين معنى وهو ازالة
الملك فقال الشيخ هذا باطل لان الاستعارة من باب اللغة لا تنال الا
بالتامل في معاني اللغة فاذا وجدت المناسبة بين اللفظين في المعنى الخاص
بحسب اللغة جاز الاستعارة والا فلا ولا مناسبة بينهما في اللغة لان
العتاق اثبات القوة لان العبد هالك معنى الا ترى الى قوله تعالى عبدا مملوكا
لا يقدر على شيء والطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح لا عن اثبات القوة
لانها قادرة ولكن قدرتها كانت كامنة فظهرت بالطلاق ولان مزيل
الادنى لا يكون مزيلا للاعلى لان ملك المتعة ادنى من ملك الرقبة ولنا

لو لا

ص

١٩٧

ولنا في ايراد استعمال لفظ الطلاق في العتاق في هذا الموضع نظر لان
الكلام وقع في اثبات الاسامي اللغوية بالقياس فلقايل ان يقول
نعم استعمل ان في الطلاق في العتاق استعارة ولكن لم يسم الطلاق
عتاقا كما سمي النبيذ خمرا فاذن وقع ايراد النظير خارجا عن البحث
وقال القاضي ابو زيد في التقويم وكذلك لم نوجب القطع على النباش لانه
حد والنص ورد باسم السرقة وعدم الاسم فيه لمعناه لان السرقة اسم
للاخذ مسارقة عين صاحبه وانه لا يتصور في الكفن لان صاحبه الميت
وسقط القياس الشرعي لاثبات الاسم ولا قطع بالاجماع بدون اسم السرقة
وهذا لان الاسماء ضربان حقيقة ومجاز وسبب الحقيقة وضع الواضع وانه
لا يعرف الا بالسماع وسبب المجاز استعارة العرب الاسم لاسم بطريق
ثبت لسانا لهم فلا يعرف طريق استعمالهم اللغة بالشريعة والنظر في
اصولها بل يعرف بالنظر في كلام العرب واستعمالهم ومن هذه الجملة الكلام
في ان الفاظ الطلاق هل تصلح كناية عن العتاق ام لا ولفظ التمليك هل
يصلح كناية عن النكاح ام لا واذا قال انت طالق ونوى ثلثا يصلح ام لا
واذا اختلف الشاهدان بالمال بالماية والمايتين تقبل على الماية ام لا لم يجز
اثبات شيء منها بالقياس الشرعي لان احتمال طالق الثلاث وعدم احتماله
وصلاح اللفظ كناية عن آخر ليس بحكم شرعي بل هو لغة فلا يعرف معاني
اللغة الا بالنظر فيها دون القياس الشرعي فهذا كله من جنس ما لا يعقل
بالقياس الشرعي وقد تكلموا في هذه المسائل باقيسة شرعية وما تكلموا
الا لقلة النظر فيما هم فيه فان قيل والفقهاء قد تكلموا في باب الحدود
والايمان بالقياس قلنا ما تكلموا بالقياس لايجاب حد به ولا لاثبات
اسم وانما تكلموا لبيان الشبهة المسقطة مع تحقق اسبابها فانها مما يسقط
بالشبهات وسقوط الحد ليس بحد فصح المقايسة لتعديه السقوط

بحل الى محل اخر لاجتماعهما في الشبهة الى هنا لفظ التقويم **قوله** وكذلك جواز النكاح
بالفاظ التمليك واستعارة كلمة النسب للتحرير اى مثل البطلان المذكور وهو بطلان
استعمال لفظ الطلاق للعتاق بالقياس الشرعي بطلان جواز النكاح بالفاظ التمليك
بالقياس الشرعي نحو ان قال ملكتك ابنتي وقال قبلت او قال وهبت لك ابنتي وقال
قبلت او قال تصدقت بابنتي او قال وصيت لك ابنتي وقال قبلت بحضور الشهود
وبطلان استعمال لفظ النسب وهو قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله هذا ابني للتحرير
بالقياس يكون ذلك باطلا لان النكاح في اللغة اسم لمعنى خاص وهو ما يثبت به ملك
البضع في المحل قصدا فلا يجوز تعطيل ذلك بالحاق لفظ الهبة والصدقة به قياسا
بل يلحق بالنظر في معاني اللغة باطلاق اسم السبب على المسبب وكذلك استعمال لفظ
النسب وهو قوله هذا ابني للتحرير بالقياس باطل لا يجوز لان التحرير وهو الاعتاق
لفظ خاص لمعنى خاص وهو ازالة الملك متجزيا مفضيا زواله كله الى العتق فلا
يجوز الحاق لفظ النسب به قياسا لان اللغة لا يثبت بالقياس بل يلحق بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب لانه من طرق المجاز لغة ولا يقال النكاح ينعقد
بالفاظ الهبة والتمليك خلافا للشافعي والحرية تثبت بقوله هذا ابني بالاتفاق اذا
قال لمن يولد مثله لمثله وفيمن هو اكبر سنا منه اختلاف فكيف عطف هاتين المسئلتين
على ما تقدم من البطلان لانا نقول اراد بذلك البطلان من حيث المقايسة الشرعية
بالتعليل لا من حيث ذكر السبب وارادة المسبب فافهم وفي انعقاد النكاح بلفظ
البيع اختلاف المشايخ بيناه في غاية البيان لا يقال لما كانت السببية من طرق
المجاز ينبغي ان يذكر المسبب ويراد به السبب بان يراد بالنكاح الهبة لانا نقول
انما لم يجز الاستعارة على ذلك الوجه لان الاستعارة باعتبار الاتصال واتصال الفرع
اعني اتصال المسبب بالنظر الى الفرع لا بالنظر الى الاصل وهو السبب لان اتصاله
بالنظر الى الاصل كالعدم لعدم افتقار الاصل الى الفرع فافهم وقد مر تحقيقه
في باب الحقيقة والمجاز **قوله** وكذلك التعليل لشرط التمليك في الطعام في كفارة

اليمين باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة
حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو
ان تصير المرء طاعما ثم يصح التمليك بدلالة النص فاما الكسوة فاسم لما يلبس
للمنافع اللباس فبطل التعليل من كل وجه اى فكالبطلان المذكور قبل هذا
تعليل الخصم لاثبات شرط التمليك في طعام كفارة اليمين فانه باطل ايضا فلا يجوز
التعليل بان يقال ان الاطعام حق مالي فيشترط فيه التمليك كما في الكسوة لان الطعام
جعل الغير طاعما اى آكلا وهذا هو معناه اللغوي وهذا المعنى يحصل بالتمكين
من الاكل على وجه الاباحة والكسوة بكسر الكاف وضمها اسم لما يكتسى وهو الثوب
ولا يتحقق فعل التكفير بعين الثوب الا بالاخراج عن ملكه لا بالعارية فاذا كان كذلك
كان نص الكسوة واقعا على التمليك لغة والاطعام واقع على التمكين لغة لا غير
فلا يجوز اثبات المعنى اللغوي الثابت في الكسوة بسبيل التعدية الى الاطعام لان
اللغة لا تثبت بالقياس والتعليل فبطل التعليل من كل وجه حيث لم يجز تعدية
التمليك من الكسوة الى الاطعام ولم يجز تعدية الاباحة ايضا من الاطعام الى
التمليك وتمام البيان في هذا الموضع مر في باب وجوه الوقوف على احكام النظم
قوله وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم الخمر لسائر الاشربة
واسم السارق للنباش باطل لما بينا اى التعليل لاثبات الاسم في كل واحد من
الاشياء المذكورة وهي اللواطة وسائر الاشربة والنباش باطل بان يعلل ويقال
الزنا سفح ماء محترم في محل محترم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة
زنا فيجري عليها حكم الزنا والخمر وهو النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد انما
سميت خمرا لمخامرتها العقل او للشدة المطربة وهذا المعنى حاصل في سائر
الاشربة فيسمى سائر الاشربة خمرا فيجري عليها حكم الخمر والسارق هو الذي يأخذ
مال الغير خفية وهذا المعنى موجود في النباش فيسمى النباش سارقا فيجري
عليه حكم السارق وهذا كله باطل لما بينا قبل هذا ان شرط القياس ان يكون الحكم

المعلول شرعيا لا لغويا لان اللغات لا تثبت بالقياس وقد مر بيان هذه المسائل
على التفصيل في غاية البيان ففي اللواطة لا يجب الحد عند ابي حنيفة خلافا لهما ولكن
يجب التعزير والحبس الى ان يتوب وفي سائر الاشربة لا يحد ما لم يسكر ولا يقطع النباش
عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف **قوله** والثاني من هذه الجملة التعدية
فان حكم التعليل التعدية عندنا فيبطل التعليل بدونه وقال الشافعي هو صحيح من
غير شرط التعدية حتى جوّز التعليل بالثمنية اي الوجه الثاني من وجوه الشرط
الثالث تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما لان حكم التعليل هو
التعدية عندنا فاذا لم تثبت التعدية لغا التعليل لان شرعية الاسباب للاحكام
كالشراء فانه سبب للملك فاذا وقع فيما لا يقبل الملك لغا وعند الشافعي التعليل يصح
بدون التعدية حتى جوّز في حديث الذهب بالذهب والفضة بالفضة التعليل بالثمنية
وان لم يوجد التعليل التعدية الى الحديد ونحوه ولقب المسئلة ان التعليل بالعلة
القاصرة هل يجوز ام لا فعندنا لا يجوز وهو مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخي
وابي بكر الرازي وهو مذهب الفحول الثلاثة كما رآه النهر ومن تابعهم وعند مشايخ
سمرقند يجوز التعليل بعلة لا تتعدى وهو اختيار صاحب الميزان وهذا بناء على ان
الحكم في المنصوص عليه بالعلة لا بالنص عندهم والنص معرّف لثبوت الحكم بالعلة وعند
الفحول الثلاثة الحكم في الاصل بالنص لا بالعلة والعلة دلالة على ثبوت الحكم في الفرع
وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله والمذهب عندنا ان تعليل الوصف بما لا يتعدى
لا يجوز اصلا وعند الشافعي هذا التعليل جائز ولكنه لا يكون مقايسة وعلى هذا جوّز
هو تعليل نص الربوا في الذهب والفضة وان كانت لا تتعدى ولكن لا يجوز ذلك والمذ
عندنا ان حكم التعليل هو تعدية حكم الاصل الى الفرع وكل تعليل لا يفيد ذلك فهو
خال عن حكمه وعلى قوله حكم التعليل ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم تتعدى تلك
العلة الى الفروع تارة فيثبت بها الحكم في الفروع كما في الاصل وتارة لا تتعدى فيبقى
الحكم في الاصل ثابتا به ويكون ذلك النص تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام

العلة المتعدية ... والقاصرة [illegible]

١٩٥

مع النفس الذي هو خاص اي مبسوط شمس الائمة وقال ابو المظفر السمعاني في
قواطعه يجوز تعليل الاصل بعلة لا تتعداه عندنا وتكون علة صحيحة وقال
اصحاب ابي حنيفة هو باطل وقد ذهب اليه بعض اصحابنا ومن المتكلمين وفي ذلك
خلاف فذهب ابو عبد الله البصري الى ابطالها واما عبد الجبار بن احمد وجوّزه
يصححونها الى هنا لفظ القواطع وقال فخر الدين الرازي في محصوله مذهب الشافعي
انه يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهو قول اكثر المتكلمين وقال ابو حنيفة لا يجوز وقا
في العلة المنصوصة الى هنا لفظ المحصول واحمد بن حنبل ذهب الى جواز التعليل بالعلة
القاصرة واليه مال ابن الحاجب في اصوله ايضا وقال صاحب المعتمد فيه اما الشيخ
ابو عبد الله فانه افسدها اي افسد علة لا تتعدى الا ان يدل عليها نص او اجماع
وحكى عنه قاضي القضاة انه صححها في بعض مسائله والشيخ ابو الحسن افسدها الا
ان يدل عليها نص وان الشافعي واصحابه وقاضي القضاة يصححونها الى هنا لفظ المعتمد
وصاحب المعتمد ذهب الى مذهب قاضي القضاة والضمير في قول الشيخ فيبطل التعليل
بدونه راجع الى التعدية على تاويل التعدي او على تاويل المذكور ويجوز ان يقال بدون
شرط التعدية لان الشهرة قائمة مقام الذكر **قوله** واحتج بان هذا لما كان من
جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب مثل سائر الحجج الا ترى ان دلالة كون الوصف
علة لا تقتضي تعدية بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف اي واحتج الشافعي على ان
التعليل من غير شرط التعدية صحيح ان التعليل بالراي وهو استنباط الوصف من
الكتاب والسنة والاجماع لما كان حجة للدلائل الموجبة للقياس وجب ان يتعلق
به ايجاب الحكم فحسب من غير نظر الى ايجاب الحكم على سبيل العموم بالتعدية الى
فرع او على سبيل الخصوص باقتصار الحكم على المنصوص لان العموم والخصوص
في الحجة امر زائد والامر الاصلي فيها ان يتعلق بها الحكم من غير نظر الى العموم
والخصوص كما في سائر الحجج فلم يمنع التعليل اذن كون التعليل مقتصرا على
المنصوص وهذا لان شرط كون الوصف الذي هو مناط الحكم ان يكون ممتازا عن

فقولنا

من بين سائر الاوصاف التي اشتمل عليها النص بديل يدل على امتيازه وهو التاثير
عندكم والاخالة عندك وهذا المعنى يحصل في العلة المقتصرة كما يحصل المتعدية فلا
حاجة الى اشتراط التعدية فيكون التعليل مطلقا مقتصرة كانت العلة او متعدية
وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله في بيان دليل الشافعي احتج فقال ان التعليل بالراي
حجة لاثبات حكم الشرع فيكون بمنزلة سائر انواع الحجج وسائر الحجج من الكتاب والسنة
اينما وجدت يثبت الحكم بها فكذلك التعليل بالراي الا ان سائر الحجج تكون ثابتة
بغير صنع منا والتعليل بالراي انما يحصل بصنعنا ومتى وجد ذلك كان ثبوت الحكم
مضافا اليه سواء تعدى الى الفروع او لم يتعد وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل به
قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف وهذا المعنى يتحقق في الوصف الذي يقتصر
على موضع النص وفي الوصف الذي يتعدى الى محل اخر وبعدما وجد فيه شرط صحة التعليل
به لا تثبت الحجر عن التعليل الا بمانع وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا انما
المانع ما يخرجه من ان يكون حجة وانعدام وصف التعدي فيه لا يخرجه من ان يكون حجة
كالنص وقال صدر الاسلام في اصول فقهه في دليل الشافعي هو يقول ان العلة
دليل من دلائل الشرع كالنص ثم النص قد يكون عاما وقد يكون خاصا فكذا العلة
ولان الوصف من جملة اوصاف المنصوص عليه انما يجعل علة للحكم لدلائل اوجبت ان
يجعل علة فاذا كانت الدلائل توجب ان يجعل وصف علة لا توجب تعدية الحكم الى
غيره يجب جعله علة كما اذا اوجبت ان يجعل وصف علة الى هنا لفظ صدر الاسلام
وقال الشيخ حسام الدين السغناقي في هذا الموضع في شرحه فان قلت لو كان تعليل
الذهب والفضة بالثمنية باطلا بسبب انها تعليل بالعلة القاصرة لوجب ان يكون
تعليل علمائنا في الزكوة في مسئلة الحلي بالثمنية باطلا وقد جوز ذلك المصنف رحمه الله
حيث قال في باب الركن وهو جايز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها
علة للزكوة في الحلي فكيف جاز ذلك التعليل في تعليلنا وبطل في تعليل الشافعي
في كلا المذهبين هو تعليل بالثمنية من غير تغيير قلت لا اسلم عدم التغيير

في العلة
صح

الى هنا لفظ
شمس الائمة
صح

توجب تعدية
الحكم الى غيره
يجب جعله علة
صح

بل هذا

بل هذا من قبيل ما اتحد صورته واختلف معناه فان مراد علمائنا
رحمهم الله من التعليل بالثمنية في مسئلة الحلي تعدية الحكم من المضروب
الى غير المضروب وسواء كان غير المضروب تبرا او مكسورا او حليا مصوغا
او حلية سيف او منطقة او غير ذلك ففي جميع ذلك الزكوة اذا بلغ الذهب
عشرين مثقالا والفضة مائتي درهم لان في كل منهما معنى الثمنية
موجود فكان تعليلنا بالثمنية تعليلا بالعلة المتعدية في حق وجوب
الزكوة والشافعي لم يوجب الزكوة في حلي النساء في احد قوليه لانه لم
يعلل بالثمنية بل الحقها بسائر اموال البذلة لكونها مباحا للابتذال
فلا يجب فيها الزكوة لذلك ومراد الشافعي من التعليل بالثمنية في باب
الربوا قصر حكم الربوا على الذهب والفضة ومنع سائر الموزونات كالحديد
والرصاص من الالحاق بهما فكان تعليله بالثمنية تعليلا بالعلة القاصرة
ولا اعتبار لاتحاد الصورة بعد تغايرهما واختلافهما في المعنى الا ترى
ان المنافقين يقولون للنبي عليه السلم انك لرسول الله وكذلك المخلصون
ايضا يقولون انك لرسول الله وهما من حيث الصورة واحد ولكن
من حيث المعنى مختلف فالمنافقون كاذبون قال الله تعالى والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون والمخلصون مؤمنون على التحقيق
قال تعالى اولئك هم المؤمنون حقا الى هنا لفظ الشيخ حسام الدين
وقال فخر الدين الرازي في محصوله في دليل الشافعي لنا ان صحة
تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها
في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا لم تتوقف على ذلك
فقد صحت العلة في نفسها سواء كانت العلة متعدية او لم تكن اقول
الفقه لا يحصل بمثل هذه التمويهات والمغالطات التي تضيع العمر
وتكون كالعبث وانما يحصل بالمعاني المؤثرة التي تختص بها اولو الالباب

غا
يد
صح
ن
ص
اب

لا بكلام كل تكشفي ومع هذا أشار في الجواب في قوله لا نسلم انه يلزم الدور وانما
يلزم اذا كانت صحتها في نفسها تتوقف على صحة تعديتها ولا نسلم توقفها على
صحة التعدية لان صحة العلة عندنا بظهور اثرها في جنس الحكم المعلل وعندكم
بالاحالة فلم يلزم التوقف اذن بالاتفاق ولكن نقول شرط جواز التعليل
التعدية فما لم يوجد التعدية لا يجوز التعليل ولكن بهذا القدر لا يصح العلة فما
لم يظهر لها اثر في غير صورة النزاع في جنس الحكم المعلل به فاذا ظهر الاثر
بعد التعدية فحينئذ نقول بصحة العلة والا فلا فلا يلزمنا لزوم الدور
على اصلنا ولئن سلمنا لزوم الدور ولكن لا نسلم بطلان كل دور وانما الدور
الباطل هو دور التقدم لا دور المعية كالابوة والبنوة لان ابوة زيد لعمرو
وبنوة عمرو له توجدان معا بلا تقدم احدهما على الآخر ولقائل ان يقول
الدور الذي قاله الرازي دور المعية لا دور التقدم فلا يلزم البطلان
قوله ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا وهذا
لا يوجب علما بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص
والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه به فلم يبق للتعليل حكم الا
التعدية الى الفروع اي وجه قولنا على عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة
ان دليل الشرع لا بد اما ان يوجب علما وعملا كالكتاب والسنة المتواترة
او يوجب عملا لا علما كالعام المخصوص والمأول وخبر الواحد وهذا الدليل
وهو التعليل بالرأي لا يوجب علما بالاتفاق لشبهة فيه فتعين ايجاب
العمل ثم ايجاب العمل اما ان يكون في المنصوص عليه او في غيره وهو الفرع
فلا يجوز الاول لان الحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص لكونه اقوى
فلا يجوز قطع الحكم في المنصوص عليه عن الاقوى وهو النص الى الادنى
وهو الرأي لان المرجوح بمقابلة الراجح كالمعدوم فلما لم يجز الاول تعين
الثاني وهو ايجاب الحكم في الفرع ولا يجوز ايجاب الحكم في الفرع الا بالتعدية

فثبت

فثبت من هذا ان التعليل بالعلة القاصرة لا يجوز لانه عبث لانه لا يفيد علما
ولا عملا لا في المنصوص عليه ولا في الفرع لانها لا تتعدى الى الفرع قوله
فلا يصح قطعه عنه به اي قطع الحكم عن النص بالتعليل قال الشيخ فان
قال ان حكم النص ثابت بالعلة كان باطلا لان التعليل لا يصلح لتغيير
حكم النص فكيف لابطاله معنى السؤال ان يقال ان حكم النص بعد التعليل
ثابت بالعلة وان كان قبل التعليل ثابتا بالنص فثبت ان التعليل
بالعلة القاصرة افاد وجوب العمل بعد التعليل وان لم تتعد الى الفرع
فقال الشيخ في جوابه هذا باطل لان التعليل يجب ان لا يغير حكم النص
فان لا يبطله اولى بيانه ان الحكم لما كان قبل التعليل مضافا الى النص
فصار بعد التعليل مضافا الى العلة كان التعليل مبطلا حكم النص لان
النص لم يبق له حكم بعد التعليل وعبارة شمس الائمة السرخسي في اصوله
فان قيل وجوب العمل في الاصل بعد التعليل يصير مضافا الى العلة
كما ان في الفرع بعد التعدية يصير وجوب العمل مضافا الى العلة قلنا هذا
فاسد لان قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص والتعليل لا يجوز على وجه
يكون مغيرا حكم الاصل فكيف يجوز على وجه يكون مبطلا حكم الاصل وهو
اضافة وجوب العمل اليه الا ترى ان وجوب العمل به لما كان مضافا الى
النص قبل التعليل بقي مضافا اليه بعد التعليل وبه يتبين ان النص
اقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي فيكون الحكم وهو وجوب العمل
في الاصل مضافا الى اقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما قبله واعتبار
الاصل بالفرع في ان الحكم فيه يكون مضافا الى العلة في نهاية الفساد لان
الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال الى
هنا لفظ شمس الائمة قوله فان قيل ان التعليل بما لا يتعدى يفيد
اختصاص النص به قيل له هذا يحصل بترك التعليل على ان التعليل

بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه الفائدة وهذا السؤال يرد
على قول من قال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل القاصر بالعلة صح
لا يوجب شيئا من ذلك فلا يكون مفيدا فيكون التعليل به عبثا فقال
لا نسلم انه لا يفيد بل يفيد اختصاص النص به على وجه يقتصر الحكم على
محل النص بان لا يتعدى الى موضع آخر فاجاب الشيخ عنه فقال الاختصاص ص
يحصل بترك التعليل لان الحكم في الفرع انما يثبت بالعلة المتعدية فاذا لم تثبت
الحكم في الفرع فلا بد من الاختصاص الحكم بمحل النص فاذن لم يثبت التعليل
بالعلة القاصرة فائدة الاختصاص ايضا على ان التعليل بما لا يتعدى وهو
التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بما يتعدى وهو التعليل بالعلة المتعدية
لان الحكم يجوز ان يكون معلولا بعلل فاذا لم يمنع التعليل بما يتعدى يبطل
فائدة الاختصاص التي ادعاها الخصم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله
فان قيل مع هذا التعليل صحيح ليثبت به تخصيص الاصل بذلك الحكم
قلنا وهذا ثابت قبل التعليل بالنص ثم تعليل الاصل بوصف لا يتعدى
لا يمنع تعليله بوصف آخر يتعدى اذا وجد فيه ما هو شرط العلة لانه كما
يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فرع ويكون احدهما
اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى
الآخر فبهذا يتبين ان هذا التعليل لا يوجب تخصيص الاصل ايضا كيف
يقال هذا وبالاجماع بيننا وبينه انعدام العلة لا يوجب انعدام الحكم
على ما نبينه في بابه وانما يكون التعليل بما لا يتعدى موجبا تخصيص الاصل
اذا كان الحكم ينعدم بانعدام العلة كما يوجد بوجودها الى هنا لفظ شمس
الائمة وقال صدر الاسلام في اصول فقهه فان قالوا فيه فائدة وهو قصر
حكم النص على محله فيكون هذا التعليل لقصر الحكم فيكون صحيحا كالتعليل
لتعدية الحكم والجواب ان هذا المعنى حاصل بتعيين النص فان قالوا

ليس كذا

ليس كذلك فان توهم تعدي الحكم موهوم قبل التعليل بعلة قاصرة وبعده يرتفع والجواب
عنه انه لا يرتفع هذا التوهم فان حكم النص يكون ثابتا بعلل وظهور علة قاصرة لا يمنع
ثبوت الحكم بعلة اخرى متعدية فاذن لا يرتفع التوهم بالتعليل بعلة قاصرة فلا يكون
في ذلك التعليل فائدة الى هنا لفظ صدر الاسلام فان قلت الحكم اذا لم يكن في الاصل
ثابتا بالعلة بل كان بالنص لم يكن لتعدية الحكم الى الفرع وجه لان العلة لا اثر لها
في الاصل فلا يكون لها اثر في الفرع قلت انما لم يضف الحكم الى العلة في الاصل لا لعدم
صلاحيتها ولا لخلل فيها بل لمانع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل
المانع مفقود في الفرع فاضيف الحكم في الفرع اليها وجملة الكلام هنا ما قال ابو بكر الرازي
في اصول فقهه بقوله وغير جائز ان يكون حكم علل الشرع مقصورا على موضع النص
والاتفاق غير متعد الى فرع مختلف فيه لانها اذا كانت بهذا الوصف لم يكن علا وعند
اصحاب الشافعي انه قد يكون من علل الشرع ما لا يتعدى الى فرع ولا يفارق المنصوص
او الاتفاق نحو قولهم ان علة تحريم التفاضل في الذهب والفضة انهما اثمان الاشياء
وقولهم ان اولاد الماشية ضمت الى امهاتها اذا حدثت في الحول لانها منها وهذا عندنا
لا يقوله من يعرف علل الاحكام ومعانيها ومع ذلك قول واضح الفساد من قبل
ان هذه العلل انما تستخرج لايجاب الاحكام بها والمنصوص عليه مستغن بدخوله
تحت النص عن استخراج علة لايجابه فلا معنى لاستخراجها ولا فائدة فيه الا ترى ان
سائر الاحكام لو كانت منصوصا عليها لاغنى ذلك عن القياس واستخراج العلل
فكذلك ما علم بالنص فلا معنى لاستخراج علته وانما يستخرج العلة من النص للفرع
لا للنفس وايضا فان علل الاحكام للقياس بها على النصوص وكل علة لا يقع بها قياس
فليست بعلة فلا معنى لها اذن وايضا فان النبي عليه السلام انما اجاز اجتهاد الراي
في استخراج المعاني والعلل عند عدم النصوص في قصة معاذ وغيره فاذن اجتهاد
الراي ساقط مع وجود النص في استخراج علته كما سقط في استخراج حكمه ولذلك
الصحابة انما كانوا يجتهدون آراءهم في استخراج العلل في الحوادث ولم يكونوا

مختلفين في استخراج علل النصوص من غير ردها اليها ولو كان ذلك مما يجوز لما خفي
عليهم ولتكلموا فيه واختلفوا في علل النصوص وان لم يقيسوا بها كما نقل اختلافهم واقاويلهم
في اعيان المسايل ووجوه استخراجاتهم فدل تركهم لذلك على انه انما لم يفعلوه لانه لم يكن
عندهم في اعتباره فايدة ولا معنى وايضا فان العلل انما تستخرج لاعتبار الاصل فاما
الاصل المستخرج منه العلة فغير جايز ان يكون علة لنفسه الا ترى انه غير جايز ان يكون
علة المثلة جميع اوصافها لانها لا تتعدى الى غيرها فكذلك غير جايز ان تكون علتها بعض
اوصافها الذي لا يتعدى فان قال قايل الفرق بين الحكيم والسفيه ان الحكيم يتعلق
افعاله باغراض محمودة من حيث كان حكيما لا يجوز منه العبث وتلك الاغراض هي العلل
التي لا تتعدى اصولها قيل له من هاهنا اتيت وذلك لانك حين جهلت علل المصالح
وعلل الاحكام ولم تنفصل عندك احداهما من الاخرى اجريتهما مجرى واحدا وعلل
المصالح ليست هي العلل التي يقاس بها احكام الحوادث ولا يوقف عليها الا من طريق
التوقيف الا ترى ان صاحب موسى عليهما السلم لما فعل تلك الافاعيل التي استنكرها موسى
ظاهرها مما لم يقف موسى عليه السلم على عللها من طريق النظر والراي ولم يعلمها الا من
طريق التوقيف حين بينها له بقوله اما السفينة فكانت لمساكين واما الغلام واما
الجدار وعلل الاحكام انما هي اوصاف في الاصل المعلول ليست من علل المصالح في
شيء والمصالح نفسها هي الاحكام التي تعبدنا الله تعالى بها وقد علمنا عند ورود النص
انه لم يفعلها الا حكمة وصوابا وان لم نقف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه وعلل هذه
المصالح انما هي في المتعبدين لا في الحكم وذلك لانه جايز ان يكون في المعلوم انه لو لم يتعبدنا
بها لفسدنا واذا تعبدنا بها صلحنا وليس لك من علل الاحكام في شيء فان قيل
ما انكرت ان يكون العلل التي تستخرجها مما لا يتعدى هي من المصالح قيل له هذا
غلط لان كون الذهب والفضة اثمانا ليس من علل المصالح لان كونهما اثمانا انما كان باصطلاح
الناس عليه وكون الاولاد من الامهات ليس من علل المصالح في شيء وانت اذا استخرجت
علة النصوص فانما تستخرجها لتجعلها علة للحكم المنصوص عليه ولو كانت علة الاحكام

كما اختلفوا في علل القياس ولو فعلوا ذلك لنقل صح

علله

علة المصلحة لوجب ان يكون كاختصاص البر بالبر لما كان عندك علة لتحريم التفاضل ان
يكون التحريم ابدا موجودا فان لا يصح اباحة التفاضل فيهما مع وجودهما لان علل
المصالح غير جايز وجودها عارية من احكامها وقد علمنا وجود كونه ماكولا مع اباحة
التفاضل قبل التحريم فدل ان علل الاحكام ليست من علل الاحكام في شيء وان علل
الاحكام سبيلها ان تكون اوصافا في الاصول المقتضب منها العلل وعلل المصالح انما
هي معان في المتعبدين لا في الاصول المتعبد بها وتلك المعاني لا نعلمها الا من طريق
التوقيف وان كنا قد علمنا في الجملة ان المصلحة في الذي تعبدنا به فان قال قايل فقولكم
انه لا فايدة في استخراج علة لا تعدو النص غلط لان فايدته ان تعلم ان الله تعالى انما حرمه
لهذه العلة فقد استفدنا معنى لو لم تكن هذه العلة لم نستفده ونستحق بالتوصل
الى هذا العلم ثوابا فيكون ذلك فايدتنا فيه قيل له اتعني بقولك ان الله حرمه
لهذه العلة ان هذه العلة كانت موجبة للتحريم لا محالة او عنيت ان المعنى قد
كان يجوز وجوده غير موجب للحكم الا ان الله تعالى جعله علة للحكم المذكور نصا فان
قال لم يكن المعنى موجبا للتحريم من طريق الحكمة وقد كان جايزا ان لا يحرمه
الله تعالى مع وجود المعنى قيل له فقد اجزت على الله تعالى فعل العبث لان المعنى
اذا لم يقتض التحريم ولم يوجبه من طريق الحكمة فغير جايز ان يقول الله عز وجل
اني حرمته لاجل المعنى كما لا يجوز ان يقول حرمته لاجل اني خلقت السموات
والارض اذ لا تعلق لذلك بالحكم فان قال يلزمك مثله في العلة المتعدية الى
فروعها من غير المنصوص لانها عندك غير موجبة لتلك الاحكام وقد جعلتها عللا
لها قيل له ليست تلك عللا على الحقيقة عندنا ولا تعلق وجوب الحكم بها وانما هي
علامات كالاسماء على النحو الذي بينا وانت حين عللت النص فانما جعلتها
علة انها موجبة للحكم المنصوص لا على معنى انها علامة لان ما علم ثبوته بالنص
لا يحتاج الى علة تكون علامة لحكمه فان قال لا بد ان يكون ما حرم الله الشيء
من اجله يوجب التحريم من طريق الحكمة قلنا فهذه علل المصالح التي ذكرنا انها

الحكم صح

ت

انما تكون معاني في المتعبدين من اجلها وجب ان يتعبدوا ببعض الاحكام اذا كانوا
بها يستصلحون ولو لم يفعلها لفسدوا وعنده ولا تكون تلك امارات للاحكام فقولك
ان بعض العلل التي لا تتعدى اني اعلم ان الله تعالى حرمها كلام ساقط لا معنى له
قال ابو بكر الرازي وانما احتجنا الى الكلام في هذا المعنى لان كثيرا من المخالفين
لا يعرفون معاني علل الشرعيات والعقليات وانما يقلدون قوما جهالا امثالهم
ثم يعارضون علة علل جارية في فروع مختلف فيها بعلل يستخرجونها من ذلك الاصل
غير متعدية الى فرع وهي مع ذلك موجبة لمثل الحكم الذي تنازعوه في الفروع
ويظنون ان مثله يكون معارضا لتلك العلل الصحيحة المتعدية الى مواضع
الخلاف فيغلطون به الخطا من وجهين احدهما اعتلالهم بعلة لا تتعدى موضع
النص او الاتفاق والثاني ان ما ذكروه لو صح علة لما عارض اعتلال الخصم لانهما
يوجبان حكما واحدا الا ان احدهما اعم من الاخرى فيما يوجبه منه وذلك نحو قولنا
في علة تحريم البيوع الذهب بالذهب والفضة بالفضة اذا تفاضلا انها وجود زيادة
في جنس فيعارضون عليها بان يقولوا ما انكرت ان يكون العلة في الذهب والفضة
انها اثمان الاشياء وكونها اثمان الاشياء لا تتعدى الى فرع واذا عللنا وجوب ضم
الاولاد الى الامهات لانها زيادة مال في الحول على نصاب قالوا العلة في الاولاد
انها من الامهات فيجعلون ما ذكروا من المعنى علة للحكم ويرومون به معارضتنا
في اعتلالنا بما وصفنا وهذا خطا وجهل مفرط واذا قلنا ان هذه العلة لا
فائدة فيها لان العلل تنصب لايجاب الاحكام وهذا الحكم معلول بالنص قالوا فايدته
ان الله عز وجل اراد ان يعلمنا لم حرمه فيعدلون عن موضع الكلام في المسئلة
الى غيرها لان علمنا بذلك ليس هو الحكم الذي تنازعناه وانما يحتاج الى ان
يعارضنا بعلة توجب الحكم فيما اختلفنا فيه بضد موجب علتنا والا كانت
معارضة ساقطة ولا فرق بين جعل علة المسئلة وصفا من اوصافها لا يعدوها
ومن جعل علتها جميع اوصافها فانما امتنع علتها ان تكون جميع اوصافها لانها لا

الاصل

من هم

تعدوها امتنع ان يكون بعض اوصافها علة لها اذا لا يعدوها الى هنا لفظ ابي بكر
الرازي رحمه الله قوله ومن هذه الجملة ان يكون المتعدى حكم النص بعينه
من غير تغيير لما ذكرنا ان ثمرة التعليل التعدية لا غير فاما التغيير فاذا
كان التعليل مغيرا كان باطلا اي الوجه الثالث من وجوه الشرط الثالث
للقياس ان يكون الحكم المتعدى الى الفرع حكم النص بعينه من غير ان
يتغير حكم النص في الفرع لانه اذا تغير حكم الاصل في الفرع يكون ذلك
حكما اخر وشرط تعدية حكم الاصل الى الفرع ان يكون الحكم في الفرع
كالحكم في الاصل في الجواز والفساد والحل والحرمة لا غير ذلك الحكم
لانه اذا كان غير ذلك يكون الحكم في الفرع ابتداء لا بسبيل التعدية وثمرة
التعليل التعدية لا غيرها فاذا كان التعليل على وجه تغير حكم
الاصل في الفرع كان باطلا لعدم التعدية حينئذ قوله من ذلك ما قلنا
ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا
مملوكا مقدورا والشرع رخص في السلم بصفة الاجل وتفسير نقل الشرط
الاصلي اي ما يخلفه وهو الاجل لان الانسان يصلح للتكسب الذي هو
من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه واذا كان النص ناقلا للشرط
وكانت رخصة نقل لم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير
محض اي من التعليل الذي اوجب تغيير حكم الاصل ما قلنا في
السلم الحال وهو السلم بغير اجل فان الاجل لا بد منه للسلم عندنا وعند
الشافعي يجوز السلم حالا ومؤجلا لانه يجوز مؤجلا بالاتفاق فيجوز
حالا ايضا لان الاجل شرع في السلم رخصة ترفيها وشرع الرخصة
لاينا في العزيمة فنقول شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا
مملوكا مقدورا بالاتفاق ولان صاحب السنن وغيرهم روى مسندا
الى يوسف بن ماهك عن حكيم بن حزام قال يا رسول الله يأتيني

الاصل فيريد منه البيع ليس عندي افابتاعه له من السوق قال لا
تبع ما ليس عندك فيدل هذا الحديث على الشرائط الثلاثة جميعا لان ليس
عنده ليس بموجود عنده وليس بمملوك له اذا كان لم يملكه من قبل وليس
بمقدور وايضا لان بيع ما في الماء من السمك لا يجوز لانه ليس بمملوك وليس
بمقدور ولان بيع الابق لا يجوز لنهي النبي عليه السلام عن بيع الآبق
والمعنى فيه انه ليس بمقدور التسليم فاذا كان شرط جواز البيع ان يكون
المبيع موجودا مملوكا مقدورا كان يجب ان لا يجوز عقد السلم اصلا لكون
المسلم فيه معدوما ولكن جاز عقد السلم بسبيل الرخصة لان النبي عليه السلام
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم الا ترى الى ما روى البخاري
عن صدقة قال اخبرنا ابن عيينة قال اخبرنا ابن ابي نجيح عن
عبد الله بن كثير عن ابي المنهال عن ابن عباس قال قدم النبي عليه السلام
وسلم المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاثة فقال من اسلف
في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وقال في السنن
مسندا الى ابن عباس ايضا قال قدم رسول الله صلى الله عليه المدينة
وهم يسلفون في التمر السنتين والثلاث فقال رسول الله صلى الله عليه
السلام من اسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل
معلوم ثم الرخصة في السلم ثبتت بصفة الاجل كما ترى والمعنى فيه ان الشرط
الاصلي في سائر البيوع وهي القدرة على تسليم المبيع حقيقة انتقل في السلم
الى ما يكون خلفا عن الشرط الاصلي وهو القدرة الاعتبارية بوصول
الاجل لانه بالاجل يكون قادرا على اداء المسلم فيه بالاكتساب في الاجل
فاستقام الاجل خلفا عن الشرط الاصلي الا ترى الذي هو القدرة
حقيقة لان فوات الشيء الى خلف كلا فوات فيجعل شرط جواز البيع

في صح

صلى الله صح

وهو القدرة موجودا حكما ببقاء خلفه وان لم توجد حقيقة فلما كان نص
حديث الرخصة في السلم ناقلا للشرط الاصلي الى الخلف وهو الاجل صفة
وكانت هذه الرخصة رخصة نقل من الاصل الى الخلف لا رخصة اسقاط
لم يستقم تعليل الشافعي لاسقاط الاجل في السلم الحال لانه تغيير محض
لحكم الاصل فلا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل ولان سلم الحال
لو جاز لا يخلو اما ان كان المسلم اليه قادرا على التسليم في الحال او لم يكن
قادرا فان كان قادرا لا يجوز السلم لان السلم شرع رخصة دفعا لحاجة
المفاليس الى بيع ما ليس عندهم على ما روي عن النبي عليه السلام انه رخص
في السلم والرخصة استباحة الشيء مع قيام دليل الحرمة للضرورة
والضرورة هنا الى شرعه لانه لما كان قادرا امكنه الوصول الى الثمن بطريق
آخر غير السلم وهو البيع وان لم يكن قادرا على التسليم في الحال لا يجوز
سلم الحال ايضا لوجهين اما لافضائه الى المنازعة لان رب السلم
يطالبه بالتسليم في الحال بحكم العقد والمسلم اليه يمتنع بحكم العجز والمنازعة
مفسدة للعقد واما لعراء العقد عن مقصوده لان المقصود منه
التسليم والتسلم فاذا كان المسلم اليه عاجزا امتنع المقصود فيفسد
العقد وفي ادنى الاجل اختلاف المشايخ وصاحب الهداية ذهب الى انه
شهر وتقديره في غاية البيان وعلم المسألة فيها طول في شرح طريقة
الخلاف وحاصله ما قالوا فات شرط جواز السلم فوجب ان لا يجوز كما
لو اسلم في المنقطع حالا وانما قلنا ذلك لان شرط جواز السلم عدم ملك
مثل المسلم فيه وقت العقد وملك مثل المسلم فيه وقت وجوب التسليم
ومتى كان زمان العقد وزمان وجوب التسليم واحدا فلا يمكن جمعهما وذلك لان
السلم شرع بطريق الرخصة في بيع ما ليس بمملوك فكان الشرط عدم الملك

رخصة ل

وقت العقد واما شرط وجود المسلم فيه وقت وجوب التسليم فليكون العقد
مفيدًا فان قيل لم قلت ان السلم مشروع بطريق الرخصة فيما ليس بمملوك
بل الرخصة في بيع ما ليس بحاضر لان بيع ما ليس بحاضر لا يملك بطريق
العزيمة عندك فشرع بطريق الرخصة فكان شرطه عدم الحضور وقت
العقد وقيام الملك وقت وجوب التسليم والجمع بينهما ممكن فصار
هذا كالسلم المؤجل قلنا انما قلنا ذلك لان الرخصة استباحة بعد الحظر
فتنصرف الى ما ينصرف اليه الحظر والحظر انصرف الى بيع ما ليس بمملوك
اصله قول النبي عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك فكذا الرخصة
فان قيل سلمنا ان شرط جواز السلم عدم ملك المسلم فيه وقت
وجود العقد لكن حقيقة او تقديرًا فالاول ممنوع والثاني مسلّم ولكن نحن
ننزله غير مالك وقت مباشرة العقد تقديرًا ثم صار مالكًا بعد العقد حقيقة
وانما ننزله غير مالك فمن حيث انه غير مالك وقت العقد تقديرًا شرعت الرخصة
ومن حيث انه مالك حقيقة بعد العقد كان قادرًا على تسليمه فكان العقد
مفيدًا والثاني سلمنا ان شرط جواز السلم عدم الملك وقت العقد حقيقة
ووجوده وقت وجوب التسليم حقيقة لكن لم قلت بانه ليس بثابت
بيانه انه ليس بمالك مثل المسلم فيه وقت العقد بدلالة اقدامه على بيع
المفاليس لكن يصير مالكًا بدخول رأس المال في ملكه لان تسليم رأس المال
يكون سابقًا ابدًا فيملك مثل المسلم فيه فيقدر به على تسليم المسلم فيه
فالجواب عن الاول ان انزلته غير مالك وقت مباشرة العقد فقد
انزلته غير مالك وقت وجوب التسليم وهو ما بعد العقد بلا فصل عادة
ولهذا اشترطت القدرة على تسليم المبيع في بيع الاعيان وقت العقد لانه اذا
لم يكن قادرًا وقت العقد فالظاهر انه لا يكون قادرًا بعد العقد بلا

فصل والجواب عن الثاني فنقول قوله ليس بمالك وقت مباشرة العقد
لكن يصير مالكًا بدخول رأس المال في ملكه ممنوع لان ملك المسلم فيه وقت
وجوب التسليم ليس بشرط لعينه بل شرط لغيره وهو القدرة على التسليم
وبملك رأس المال لا يقدر على تسليم المسلم فيه لوجهين احدهما ان القدرة
انما تثبت بواسطة قبض رأس المال ورب السلم لا يجب عليه تسليم رأس
المال اولًا هنا لان تسليم الثمن انما يجب اولًا في البياعات لان البائع
عيّن حق المشتري في المبيع فيجب على المشتري تعيين حق البائع في الثمن
والثمن لا يتعين الا بالقبض وهنا المسلم اليه لم يعيّن ملك رب السلم في
المسلم فيه فلا يجب عليه تعيين حقه في رأس المال ليجب عليه التسليم والثاني
ان رأس المال غالبًا لا يكون مثل المسلم فيه لان هذا بيع باقل الثمنين
فلا تثبت به القدرة على تسليم المسلم فيه والباقي يعلم في نسخ طريقة الخلاف
قوله ومن ذلك قولهم في الخاطئ والمكره ان فعلهما لا يكون فطرًا لعدم
القصد كفعل الناسي وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم مع النسيان
ليس لعدم القصد لان فوات الركن يعدم الاداء وليس لعدم القصد اثر
في الوجود مع قيام حقيقة العدم الا ترى ان من لم ينو الصوم اصلًا لانه
لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائمًا والقصد لم يوجد لكنه لم يجعل فطرًا
بالنص غير معلول بما قلنا اي ومن التعليل الذي اوجب تغيير
حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطئ والمكره ان فعل
الاكل والشرب منهما لا يكون فطرًا لعدم القصد الى الفطر وهذا احد قولي
الشافعي ولهذا قال في وسيطهم واما سبق الماء في المضمضة ففيه قولان احدهما
لا يفطر كسبق الذباب عند فتح الفم والثاني يفطر لان التحفظ فيه
ممكن ولو بالغ فقولان مرتبان والظاهر الافطار لان وصول الماء
اليه ليس بمبادرة الى هنا لفظ الغزالي فيه وقال ايضًا في المكره

منها اي الى الباطن

اي في المضمضة

قوله ان احدهما لا يفطر لسقوط قصده شرعا والثاني يفطر لان اثر الاكراه في
تفويت الاختيار وهذا تعليل باطل لان بقاء
ذرة الماء ثم كذا في الوسيط فقال الشيخ وهذا تعليل باطل لان بقاء
الصوم في المقيس عليه وهو الناسي ليس لانه لم يقصد الى الفطر لان فوات
ركن الصوم وهو الامساك يعدم اداء الصوم لا محاله لان الشيء لا يوجد
بدون ركنه شرعا وليس لعدم القصد الى الفطر اثر في وجود الصوم مع
تحقق عدم ركن الصوم وقد تحقق العدم بترك الامساك في صورة الخطاء
والاكراه ولهذا من لم يشعر برمضان ولم يقصد الى الفطر اذا لم ينو الصوم
لا يكون صائما فلو كان لعدم القصد اثر في وجود الصوم لكان صائما بالطريق
الاولى لان الفائت ثمه شرط الصوم وفيما نحن فيه ركن الصوم وتاثير
فوات الركن اقوى من تاثير فوات الشرط وهو النية لكن فعل الناسي
لم يجعل فطرا بالنص غير معقول وهو قوله عليه السلام في حديث ابي هريرة
اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه ولنا في ايراد
هذا النظير في هذا المقام نظر لان الشيخ اورده نظيرا للتعليل
بتغيير حكم الاصل في الفرع فلقائل ان يقول لا نسلم ان حكم الاصل
تغير في الفرع بل الحكم في الفرع مثل الحكم في الاصل على مذهب الخصم
ومقام هذا النظير حقه هو الذي ذكره عند مثال الثاني من الشروط
ان اكل الناسي معدول به عن القياس فاذا كان معدولا به عن القياس
لم يجز قياس اكل الخاطي والمكره عليه او مقامه عند قوله ومن ذلك
ما قلنا الى اخره هو نظير لان الفرع ليس بنظير للاصل لان عذر
الخاطي والمكره دون عذر الناسي فافهم وقول الشيخ لكنه لم يجعل
فطرا بالنص متصل بقوله وليس لعدم القصد اثر في الوجود
وبيانه اندرج فيما بينت **قوله** وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسي
لان النسيان امر جبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب الى
صاحب الحق فلم يصلح لضمان حقه فاما التعدية الى الخطاء وهو تقصير من الخاطي او
الى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق من وجه فيكون تغييرا لا تعدية اي وعلى
هذا الاصل الذي قلنا وهو ان فعل الناسي لم يجعل فطرا بالنص غير معقول نقول
لو كان فعل الناسي معقولا لا يصح القياس ايضا للفرق بين الاصل والفرع
لان الاصل وهو فعل الناسي سقط وجعل كانه لم يوجد حكما وان وجد حقيقة
لان النسيان امر جبلي يقع في الانسان بلا اختيار ومنه في النسيان بخلق الله
عز وجل الا ترى الى قوله فنسي ولم نجد له عزما فكان امرا سماويا محضا لا صنع
للعبد فيه منسوبا الى صاحب الحق وجوده فلم يصلح النسيان لضمان حق
صاحب الحق لانه هو الذي اوجده فكيف يواخذ العبد بما ليس من فعله وهو
فعل صاحب الحق الا ترى الى قوله عليه السلام فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع
وهو فعل الخاطي والمكره فانه وجد ممن عليه الحق من وجه بالنظر الى ان هذا الفعل
وجد بكسب العبد وان كان هو بخلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل
ساقطا لوجوده بكسب العبد الا ترى انه لولا تقصيره في المضمضة لما وصل الماء
الى باطنه ولو لم يختر اهون الامرين على نفسه لم يقع فيما اكره عليه فتعدية الحكم
وهو عدم الفطر من الناسي الى الخاطي والمكره تكون تعدية فاسدة لعدم
المماثلة بين الاصل والفرع وهذا كالمريض والمقيد اذا صليا قاعدا يلزم
الاعادة على المقيد اذا زال القيد لا على المريض اذا زال المرض لان المرض
من صاحب الحق فجعل عذرا دون القيد وهذا تقرير حسن لدفع كلام الخصم
لكن ايراد النظير في هذا الفصل فيه نظر لان على ما ذكرنا **قوله** ومن ذلك
ان حكم النص في الربوا تحريم متناه وقد اثبت الخصم فيما لا معيار له غير متناه
اي من التعليل الذي اوجب تغيير حكم الاصل في الفرع تعليل الشافعي بالطعم
في الاشياء الاربعة من الحنطة والشعير والتمر والملح في حديث الاشياء الستة وقد
مر بيان الحديث في اول باب القياس مع البيان الشافي وهذا التعليل فاسد لان

الفرع نحو الارز ونحوه من سائر المطعومات يكون التحريم غير متناه بالمسوى الشرعي وهو الكيل فخلي نقول بتعليله بالطعم وتعديته الى
حكم الاصل تحريم متناه بالمسوى الشرعي وهو الكيل فخلى نقول بتعليله بالطعم وتعديته الى
الشرعي لانه اذا باع حفنة بحفنتين او تفاحة بتفاحتين لا يجوز عند الخصم ولا
كيل ثم فقد اثبت الحرمة فيما لا معيار له ولا نسلم ان التحريم متناه في
الحنطة بالكيل والمقلية بغير المقلية لا يجوز كيلا فلو تناهى بالكيل جاز وكذا الحنطة
بالدقيق لا يجوز كيلا وكذا الحنطة بسويقها كيلا لا يجوز لانا نقول بعد القلي يتكثر
الاجزاء في الحنطة المقلية بانتفاخها فلا يمكن التساوي بعد ذلك بينها وبين غير المقلية
وان وجد الكيل وكذا لا يمكن التساوي بين الحنطة ودقيقها او سويقها لاجتماع الاجزاء
في الحنطة دونهما فلم يعتبر الكيل لعدم التساوي وقد مر في مسائل الربوا في غاية البيان
وقال شمس الائمة السرخسي في اصول فقهه انا لا نجوز تعليل نص الربوا في الاشياء
الاربعة بالطعم لان الحكم في النصوص كلها اثبات حرمة متناهية بالتساوي وصفة
الطعم توجب تعدية الحكم الى محال تكون الحرمة فيها مطلقة غير متناهية وهي
المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار وعرفنا ان هذا الوصف لا يوجب تعدية حكم
النص بعينه اذ الحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة الا ترى ان الحرمة الثابتة
بالرضاع والمصاهرة غير الحرمة الثابتة بالتطليقات الثلاث الى هنا لفظ شمس
الائمة رحمه الله **قوله** ومن ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات انه تصرف
حصل من اهله مضافا الى محله مفيد في نفسه فيصح كتعيين السلع هذا تغيير
لحكم الاصل لان حكم الشرع في الاعيان ان البيع يتعلق به وجوب ملكها لا وجوبها وحكمها
البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا بدلالة ثبوتها في الذمة ديونا بلا ضرورة
وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي ديون ولم تجعل في حكم الاعيان خيار ورآه الرخصة
وبدلالة انه تجبر هذا النقص بقبض ما يقابله فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا
وهذا تغيير محض اي ومن التعليل الذي اوجب تغيير حكم الاصل في الفرع قول
زفر والشافعي واصحابه في تعيين النقود وهي الدراهم والدنانير في عقود المعاوضات

وفسوخها وعندنا لا تتعينان بان عينت بان قال بعت منك هذا العبد بهذه الدراهم
حتى لا يطالب المشتري باداء تلك الدراهم وله ان يمسكها ويسلم نحوها ولا ينفسخ البيع
بهلاكها قبل القبض وعند زفر والشافعي تتعينان حتى يجب على المشتري تسليمها عينا
وينفسخ البيع بهلاكها كما في جانب المبيع وفي تعينهما في العقود الفاسدة روايتان قال علاء
الدين في طريقة الخلاف والمختار عدم التعيين وقال فخر الاسلام في شرح الزيادات
في باب من الوكالة بالشيء يكون على غيرها امر ان الدراهم والدنانير تتعينان
في الهبة والوصية والمضاربة والشركة قبل القبض فعلم بذلك ان ما قاله صاحب
الهداية في الفصل الثاني من كتاب الشركة بقوله بخلاف المضاربة والوكالة المفردة
لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين وانما يتعينان بالقبض فيه نظر ثم مر بيانه
في كتاب الشركة من غاية البيان احالة الوكالة فان النقود فيها لا تتعين قبل التسليم
وفي تعينها بعد التسليم اختلاف المشايخ ذكره فخر الاسلام في شرح الزيادات ثم اعلم
ان عدم تعين الدراهم والدنانير في حق الاستحقاق لا غير فانهما تتعينان جنسا
وقدرا ووصفا بالاتفاق ذكره الامام العتابي في شرح الجامع وقال الشيخ ابو
المعين النسفي في شرح الجامع الكبير في باب من الايمان مما يوجب الوصل على نفسه
اختلف مشايخنا في الدراهم والدنانير انهما عند الاشارة اليهما هل تتعينان في
العقود ام لا قال ابو طاهر الدباس انهما لا تتعينان وحكاه عن القاضي
ابي خازم وهو قول الكرخي ومشايخ بلخ ونسبه الشيخ ابو سهل الشرغي الى عامة
المشايخ وقال الكرخي اذا اشار اليها تعينت ولكن هذا للمشتري ان يمنعها ويدفع
غيرها لعدم التفاوت بينها وبين غيرها وفسر الشيخ ابو المعين قول الكرخي
بانهما تتعينان في العقود جوازا لا وجوبا واستدل عامة المشايخ بمسألة الجامع
وهي ما اذا قال بعت عبدك هذا بهذا الالف وهذا الكر فهما صدقة فباعه بهما
لزمه التصدق بالكر دون الدراهم لان البيع سبب لملك الكر لانه يتعين وليس بسبب
لملك هذه الالف لانها لا تتعين واستدل الكرخي بهذه المسألة ايضا فقال لولا ان

يعني

شرغ معرب جرغ وهي قريه ببخارا

العقد يتناولها لما وجب التصدق بالكل الا ان العقد التصدق بالالف لم يجب لان حالة
لزوم التصدق حالة وجوب النذر وهو يوجد حكما عند الفراغ عن البيع ولما فرغ عن
البيع صار الكل ملكا له لانعدام الخيار لجملته فصادفه النذر فوجب التصدق به فاما
الالف وان كان متعينا ولكن كان للمشترى الخيار ان شاء سلم عينها وان شاء لم يسلم
فكان له عند وجوب النذر خيار في حق الالف فلم يزل عن ملك المشترى وان تناوله
العقد فصار النذر وقت وجوبه مضافا اليه ولا ملك فيه للناذر فلم يجب التصدق
وجه قول زفر والشافعي في تعين النقود بالتعيين ان التعيين تصرف صدر من اهله
مضافا الى محله مفيد في نفسه وله ولاية على ذلك فيصح التعيين كتعيين السلع اما
اهلية المتصرف فظاهر لانه عاقل بالغ والاهلية بالعقل والبلوغ وكذا المحل لان
النقود محل للتعيين ولهذا تعينت في باب الغصب والوديعة والهبة والشركة والمضا
وقبول المحل لا يختلف بين تصرف وتصرف ولهذا تعينت بعد القبض وللمتصرف
ولاية على التعيين لانه تصرف في خالص حقه وملكه وبيان الفائدة من وجهين احدهما
ان العقد على نقد بعينه تعين الثمن يبقى ببقائه وينفسخ بهلاكه والثاني انه لو لم يتعين
يجب الدراهم دينا في الذمة فربما يموت المشترى مفلسا ولا يكون البائع احق بالمبيع
عندكم فيتضرر البائع فلا جرم صح تعيين النقود كالمكيلات والموزونات وانما
قيد الشيخ بقوله مفيد في نفسه لان التصرف يتبع الفائدة فاذا افاد صح والا فلا
ولهذا لا يجوز شرا عبده لنفسه لا يصح لعدم الفائدة فلو اشترى عبد نفسه مع عبد
غيره لانه مفيد في انقسام الثمن عليهما وكذا اذا اشترى رب المال من مضاربه
جاز لانه مفيد لانه بعد الشرا كان الربح كله له وقبل الشرا كان يكون بينهما فقال
الشيخ هذا تغيير لحكم الاصل اى الذي تمسكا به زفر والشافعي بقولهما تصرف حصل
من اهله مضافا الى محله مفيد في نفسه فيصح كتعيين السلع تغيير لحكم الاصل
في الفرع والاصل هو السلع والحكم هو التعيين والفرع هو النقود وذلك لان حكم البيع
في جانب السلع وهو المبيع وجوب ملكها للمشترى بعقد البيع لا وجودها بالبيع بل وجودها
قبل المبيع شرط لصحة البيع لانه لا يصح بيع المعدوم وحكم البيع في جانب الثمن
وجوب الثمن في ذمة المشترى ووجوده في الذمة معا بالبيع حكما للبيع فلو
تعين الثمن يلزم ان يكون الثمن شرطا للبيع لا حكما لان التعيين يقتضي
سبق الوجود والسبق دليل الشرط وحكم الشي يعقبه او يقارنه فكان الشرط
والحكم على طرفي نقيض فثبت ان ما قالا تغيير لحكم الاصل في الفرع وقد
استدل الشيخ على ان حكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا
بعقد البيع وهذا المعنى في الاثمان اعني الوجود والوجوب بالعقد حكم
حكم اصلي ليس بمتعلق بعارض الضرورة بوجوه ثلاثة من الدلالة
فقال اولا بدلالة ثبوتها في الذمة دينا بلا ضرورة اى بدلالة ثبوت
الاثمان في الذمة حال كونها دينا للاغنيا من غير ان يكون ثمة ضرورة
داعية الى ثبوتها في الذمة يعني ان الدليل على ان وجوب الاثمان في الذمة
امر اصلي لا ضروري ثبوتها في الذمة بلا ضرورة كما اذا اشترى شيئا
بدراهم غير عين وفي يده او في كيسه او صندوقه او بين يديه دراهم
موضوعة وهي ملك له صح الشرا ووجب الثمن في ذمته فلو لم يكن وجوب
الثمن في الذمة حكما اصليا بل كان متعلقا بالعارض لم يصح الشرا الا
عند عارض العذر وحيث صح الشرا بلا عذر لوجود الثمن في ملكه دل
ان وجوب الثمن في الذمة بالعقد حكم اصلي وكذلك وجوده في الذمة
بالعقد حكم اصلي ايضا الا ترى انه لا يشترط قيام الثمن في ملكه عند
العقد ولو كان وجود الثمن لا بالعقد لاشترط قيامه في ملكه عند
العقد كما اشترط قيام المبيع عند العقد فلو لم يكن وجود الثمن في
الذمة ووجوبه بالعقد حكما اصليا لما جاز العقد بلا ضرورة ولم يجز
اذا لم يكن الثمن قائما في ملكه كما في السلم ولورود انكاره من الشرع كما في
السلم لانه نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فعلمت

من هذا التقرير ان قول الشيخ ديونا بلا ضرورة وقع احترازا عن السلم لان
الاصل في المبيع ان يكون عينا لا دينا وثبوت المسلم فيه غير عين دينا
في الذمة ثبت رخصة ضرورة دفع حاجة المفاليس لا امرا اصليا
وقال ثانيا وبدلا لاجواز الاستبدال بها هي ديون ولم تجعل في حكم
الاعيان فيما وراء الرخصة يعني ان الدليل الثاني على ان ثبوت الاثمان
في الذمة بالعقد ديونا حكم اصلي لا امر ثبت بعارض العذر جواز
الاستبدال بالاثمان وهذا لان التصرف في الاثمان قبل القبض يجوز في
المبيع المنقول لا يجوز وفي العقار لا يجوز ايضا عند محمد فلو كان ثبوت
الاثمان ديونا في الذمة بطريق الضرورة لم يجز الاستبدال بها كما لا يجوز
الاستبدال بالمسلم فيه لان ثبوته دينا في الذمة بطريق الضرورة والاصل
فيه كان هو العينية لكونه مبيعا وما ثبت بطريق الضرورة يتقدر بقدر
الضرورة ولا يتعدى الى موضع الضرورة وبقي العينية في المسلم فيه في غير موضع
الرخصة وهو الاستبدال فلم يجز الاستبدال كما لم يجز في المبيع المعين
قبل القبض فلما جاز الاستبدال بالثمن فانه اذا اشترى بالثمن
قبل القبض جاز دل ان ثبوته في الذمة امر اصلي لا ضروري فلو
كان ضروريا لتقدر بقدر الضرورة ولم يجز الاستبدال وجعل للثمن
حكم العينية فيما وراء الضرورة كما في المسلم فيه وهذا معنى قوله ولم تجعل
في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة اي لم تجعل الاثمان في حكم الاعيان
في غير موضع الرخصة اي الضرورة وقال ثالثا وبدلا لذا انه لم
يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله يعني ان الدليل الثالث على ان
ثبوت الاثمان في الذمة ديونا حكم اصلي ان نقص الدين لا يجبر
بقبض ما يقابله في المجلس وهو المبيع وهذا لان الدين انقص من
العين لا محالة لان فيه غرر سقوط الثمن بالموت عن افلاس على معنى

ان المطالبة به في الدنيا لا تبقى ولان بيع درهم عين بدرهم دين لا يجوز فلو
كان ثبوتها في الذمة امرا ضروريا لا اصليا كثبوت المسلم فيه في الذمة
لا يجبر بقبض ما يقابله كما في المسلم فيه حيث يجبر بقبض ما يقابله في
المجلس وهو راس المال فلما لم يجبر النقصان في ثبوت الثمن دينا علم
ان ثبوته في الذمة امر اصلي لا ضروري هذا تقرير موافقة كلام
الشيخ ولكن لقائل ان يقول غاية ما في الباب ان يكون ثبوت الدراهم
في الذمة ديونا امرا اصليا لا ضروريا ولكن لا نسلم ان يلزم من ذلك ان
لا يصح تعيين النقود اذا عينت لانه لا منافاة بين تعيينها وثبوتها
في الذمة امرا اصليا ومعنى قول الشيخ فاذا صح التعيين انقلب الحكم
شرطا ان النقود لو تعينت بالتعيين يلزم ان تكون محالا لوقوع
العقد فيها والمحال شروط لوقوع العقد يراعى وجودها قبل العقد او
معه كشروط كل عمل من عبادة او معاملة وحكم الشيء اثره يثبت به
لاحقا لا سابقا فكان الشرط والحكم على طرفي نقيض فيلزم اذا من
تعديته حكم السلع وهو التعيين الى الاثمان تغيير حكم الاصل في الفرع
بانقلاب الحكم شرطا وهو فاسد فافهم ثم اعلم ان الشيخ ذكر
مسألة عدم تعين النقود في المعاوضات بما هو دفع كلام الخصم وهي
مسألة تحتاج فيها الى الكلام ابتداء فنقول الدراهم والدنانير لا تتعينان
في عقود المعاوضات خلافا لزفر والشافعي لنا ما روى ابو داود في سننه
وقال حدثنا موسى بن اسماعيل ومحمد بن محبوب قالا حدثنا حماد عن سماك
بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال كنت ابيع الابل بالبقيع
فابيع بالدنانير وآخذ الدراهم وابيع بالدراهم وآخذ الدنانير آخذ هذه
من هذه واعطي هذه من هذه فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في

بيت حفصة فقلت يا رسول الله رويدك أسألك اني ابيع الابل بالبقيع
فابيع بالدنانير وآخذ الدراهم وابيع بالدراهم فآخذ الدنانير آخذ هذه من
هذه واعطي هذه من هذه فقال رسول الله لا بأس ان تأخذها بسعر
يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء قال الخطابي في شرح السنن في معنى قوله
عليه السلام لا بأس ان تأخذها بسعر يومها اي لا تطلب فيها الربح فيكون ذلك
ربح ما لم يضمن واشترط ان لا يتفرقا وبينهما شيء لان اقتضاء الدراهم
من الدنانير صرف وعقد الصرف لا يصح الا بالتقابض وجه الاستدلال
بالحديث ان النبي عليه السلام جوز استبدال احد النقدين بالآخر قبل القبض
وهو ثمن مطلقا فدل ان النقود بالتعيين لا تتعين فلو عينت لم يجز
الاستبدال كما لم يجز استبدال المبيع قبل القبض والحديث باطلاقه
يشمل المعينة وغير المعينة والمعقول في المسألة ان التعيين في
المعاوضات لما شرعت له المعاوضات غير مفيد فاذا لم يكن مفيدا لا يصح
كتعيين الصنجات والمكيال وانما قلنا ذلك لان المعاوضات شرعت لتمليك
مال مقصود بازاء مال مقصود لان المبيع مال مقصود يجب ان يكون بازاء
مال مقصود وصورة الدراهم ليست بمال مقصود بل معناها مال مقصود
لان المال المقصود ما يكون منتفعا به انتفاعا مقصودا وصورة الدنانير
ليست منتفعة منفعة مقصودة بل معناها منتفع انتفاعا مقصودا وهو
منفعة التوسل اي الاشياء والتعيين في حق معنى الدراهم وهو التوسل
غير مفيد لان التوسل بهذه الدراهم ودراهم أخر سواء فلم يكن التعيين
في المعاوضات لما شرعت له المعاوضة مفيدا فلا يصح فان قيل
لم قلتم بان الدراهم والدنانير غير منتفعة انتفاعا آخر سوى منفعة
التوسل بل تنتفع في غير ذلك كمنفعة التزيين والتجمل وهذه المنفعة

في المعاوضات استحقاقا صح

انتفاعا صح

تقوم

تقوم بصورة الدراهم والدنانير فكانت صورة الدراهم والدنانير مالا ولئن سلمنا
ان الدراهم والدنانير غير منتفعة سوى منفعة التوسل لكن لم قلتم
ان التوسل بالمعين ليس بآكد من التوسل بالمطلق الا ترى ان في المطلق
وهم الغرر ووهم فوات القدرة على التسليم والمعين ليس فيه غرر ولا
وهم فوات القدرة على التسليم فكان التوسل بالمعين آكد فكان
التعيين مفيدا والدليل على ان صورة الدراهم والدنانير منتفعة ان معناها
منتفع والمعنى لا يقوم الا بالصورة فكانت الصورة منتفعة ولان الملك
ثابت للمشتري في الدراهم والدنانير قبل التعيين فثبت ملكه للعين وهذا نوع
فائدة فكان التعيين مفيدا ولان في التعيين تسوية بين البدلين لان المبيع
عين والتسوية بين البدلين نوع فائدة كما في سائر العقود قلنا اما
الاول والثاني فاجماع الناس يرده لانهم لا يفرقون بين البيع بدراهم
نقد مشار اليها وبين البيع بدراهم غير مشار اليها على هذا عادات الناس
في اسواق المسلمين من غير نكير من احد منهم ولو كان الدراهم والدنانير
منتفعة انتفاعا آخر مقصودا سوى منفعة التوسل وكان التوسل
بالعين آكد من التوسل بالمطلق لكانوا يفرقون ومنفعة التزيين
والتجمل تابعة ولو لم تكن تلك لم تكن صورة الدراهم والدنانير مالا اصلا
لا تبعا ولا مقصودا والجواب عن قوله ان المعنى يقوم بالصورة قلنا
نعم لكن يقوم بدون الصورة العينية فانه اذا كان دينا يقوم بالصورة
ايضا لكن بدون الصورة العينية فلا يلتفت الى الصورة العينية
والجواب عن قوله ان فيه اثبات ملك العين وهذا نوع فائدة قلنا نعم
لكن ليست بفائدة شرعت لها المعاوضة لان المعاوضة انما شرعت لاثبات
الملك في المال المقصود بازاء الملك في المال المقصود وصورة الدراهم والدنانير
ليست بمال مقصود فلم يكن اثبات الملك فيها فائدة شرعت المعاوضة

ان صح

لما قلتم ان فيه تسوية بين البدلين قلنا لا نسلم ان فيه تسوية بينهما بل فيه
ترك التسوية بيانه ان المبيع عينه مال مقصود فلو صح التعيين صار المال
المقصود مقابلا بما ليس بمقصود فلا يقع به التسوية واذا لم يصح التعيين
صار المبيع كله مقابلا بمعنى الدراهم والدنانير ومعنى الدراهم والدنانير مال
مقصود فيصير المال المقصود مقابلا بالمال المقصود فيتحقق التساوي كما
سائر العقود فلم يشرع لتمليك المال بالمال لتطلب الفائدة في تمليك المال
فيطلب نوع فائدة وفي صحة التعيين نوع فائدة فان قلت يرد عليكم
مسائل منها ما قال في الجامع الكبير اذا قال ان بعت هذا العبد بهذا الكر
وبهذه الدراهم فهما صدقة فباع عم كما يلزمه التصدق بالكر ولا يلزمه التصدق
بالدراهم فلولا انها تعينت لم يلزمه التصدق بالكر لان المعلق بالشرطين لا ينزل
بوجود احدهما والشرطان هو البيع بالكر وبهذه الدراهم وقد ناقضتم ايضا
في كلامكم حيث قلتم يلزمه التصدق بالكر ولا يلزمه التصدق بالدراهم ولو
تعينت لزمه التصدق بهما جميعا ولو لم تتعين لم يلزمه التصدق بهما فلزوم
التصدق باحدهما دون الآخر تناقض ومنها ما نص في الجامع الصغير اذا
اشترى بدراهم مغصوبة ونقدها لا يطيب له الربح ولو لم تتعين لطاب ومنها
ما نص في كتاب الصرف اذا باع من آخر دينارا بعشرة دراهم ثم استحق
واحد من الدراهم يرجع بعشر الدينار ذكر الدينار وعرّفه بلام العهد فينصرف
الى ذلك الدينار ومنها اذا باع عينا بدرهم ورطل من خمر كان للمشتري
ان يسترد عين ذلك الدرهم فهذه المسائل كلها تدل على التعيين قلت
اما الجواب عن مسئلة الجامع نقول شرط الحنث قد وجد وهو البيع بالكر وبهذه
الدراهم لان البيع تعلق بهذه الدراهم في حق النوع والقدر وان لم يتعلق
في حق الاستحقاق لكن لزمه التصدق بالكر لا غير لان الكر يستحق عينه
بخلاف الدراهم فوجب التصدق بالكر دون الدراهم والجواب عن مسئلة

الجامع

الصغير قلنا اذا نقد من الدراهم المغصوبة كان للعقد تعلق بها وان لم
تستحق عينها حتى لو اشترى بدراهم غير مغصوبة ونقد من الدراهم المغصوبة
لا نسلم انه لا يطيب له الربح ولهذا كان يقول الكرخي في المسئلة ان ذلك
على اوجه اما ان يشير اليها وينقد منها واما ان يشير اليها وينقد من
غيرها واما ان يطلق اطلاقا وينقد منها او يشير الى غيرها وينقد
منها وفي كل ذلك يطيب الا ان يشير اليها وينقد منها فان الاشارة
اليها لا تفيد التعيين فيستوي وجودها وعدمها الا ان تتأكد بالنقد
منها وقال مشائخ العراق ما وراء النهر لا يطيب الربح بكل حال لشبهة
الخبث وقد مر في كتاب الغصب من غاية البيان واما مسئلة الصرف
ففيها روايتان بناء على ان الدراهم والدنانير هل تتعينان في العقود
الفاسدة ام لا فعلى احدى الروايتين لا تتعينان فعلى هذه الرواية
ينصرف اللام الى جنس الدينار وعلى الرواية الثانية تتعينان لان
العقد الفاسد يشبه الغصب والدراهم والدنانير تتعينان في باب
الغصب فلا يرد ما يشبه الغصب علينا والله اعلم **قوله** وقال
الشافعي في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه
وهذا تغيير بتقييد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما اشبهه تغيير
للحكم في الفروع اشترط الشافعي الايمان في اليمين والظهار لجواز التكفير
وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط الايمان
في كفارة القتل لانه تحرير في تكفير فقال الشيخ وهذا تغيير بتقييد
الاطلاق لان الرقبة مطلقة في كفارة اليمين والظهار وعن قيد الايمان
فاذا اشترط الايمان تكون مقيدة بالايمان وهذا تغيير فلا يجوز التغيير
بتقييد الاطلاق كما لا يجوز التغيير باطلاق المقيد بان يقال كفارة
القتل لا يشترط فيها الايمان لانه تحرير في تكفير قياسا على كفارة اليمين

والمظاهر والاية تجري في تلك الفروع ولقائل ان يقول هذا الكلام صحيح يصلح دفعا
لكلام الخصم لان تقييد المطلق لا يجوز كاطلاق المقيد ولكن ايراد النظير
في هذا المقام ليس بمناسب لانه يلزم منه ترك المبحث وخروج الى كلام
آخر فلا يجوز لان البحث فيما فيه تغيير حكم الاصل في الفرع ولم يوجد
تغيير حكم الاصل في الفرع على تعليل الخصم لان الحكم في الاصل وهو كفارة
القتل اشتراط الايمان في التكفير وهذا الحكم في الفرع وهو كفارة اليمين
والظهار باق بعد التعليل كما في الاصل فاذن في قول الشيخ هذا وما
اشبهه تغيير للحكم في الفروع نظر قوله وقد صح ظهار الذمي عندنا حتى
صار تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن
الغاية ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطء وعند الشافعي
يصح حتى انه يحرم الوطء وعلل بانه نوع حرمة لان الظهار حكمه حرمة
الوطء والكافر اهل لحرمة الوطء فيصح ظهاره كما صح طلاقه قياسا على
المسلم لانه يصح ظهاره كما يصح طلاقه قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو
ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي فلا يجوز تغيير حكم الاصل بالتعليل
لان التعليل لتعدية حكم الاصل الى الفرع لا للتغيير فاذا تغير حكم
الاصل لا يبقى التعدية وانما قلنا انه تغيير لحكم الاصل لان حكم الاصل
ثبوت الحرمة موقتة بالكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة
مؤبدة غير متناهية بالكفارة لعدم كون الكافر اهلا للكفارة لان
فيها معنى العبادة والكافر ليس باهل لها والواجب على المظاهر اذا
لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم عبادة محضة لا تصح من الكافر
اصلا فيلزم حكم الاصل في الفرع لا محالة لان الحكم في الاصل متناه وفي
الفرع ليس بمتناه فان قلت لا نسلم ان الحرمة في الفرع ليست بمتناهية
بل هي متناهية لان الكافر اهل للتكفير بالتحرير فكانت الحرمة متناهية

في الفرع ايضا فلا يلزم تغيير حكم الاصل في الفرع قلت سلمنا انه اهل
للتحرير لكن لا نسلم انه اهل للتحرير على وجه تخلفه الصوم والواجب
بالنص تحرير تخلفه الصوم لا تحرير مطلق لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام
شهرين متتابعين والكافر ليس باهل للتحرير تخلفه الصوم لمنافاة بين
الكفر والعبادة فصح ما قلنا من تغيير حكم الاصل في الفرع وقول
الشيخ عن الغاية اي عن الكفارة قوله ومن ذلك ما قلنا الى فرع
هو نظيره فاما اذا خالفه فلا اي من وضع الشرط الثالث للقياس ما
قلنا الى فرع هو نظيره وهو الوصف الرابع من الوصوف الخمسة التي تضمنها
الشرط الثالث في قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى
فرع هو نظيره ولا نص فيه وانما شرط في التعدية ان يتعدى الحكم الى فرع
هو نظيره لان القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بوجود مثل علة
الاصل في الفرع فاذا وجد مثل علته في الفرع فيصح التعدية فاذا خالف
الفرع الاصل بان لا يوجد مثل علة الاصل في الفرع لا يكون نظيرا للاصل
فلا يصح التعدية قوله وذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من الناسي
في الفطر الى الخاطئ والمكره ان ذلك ثبت منة والعذر في الخاطئ دون
العذر في الناسي فصار تعديته الى ما ليس بنظيره اي خلاف الفرع دون
الاصل مثل قولنا في تعدية الخصم حكم الناسي وهو عدم الفطر الى الخاطئ
والمكره حيث قال لا قضاء عليهما كما لا قضاء على الناسي في الاكل والشرب
لانهما معذوران كالناسي قلنا ان عدم الفطر ثبت في الناسي منة من
الله تعالى عليه لقوله عليه السلم اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه
فانما اطعمه الله وسقاه وبيانه ان الشرع سلب فعل الناسي عنه لعدم اختيا[ره]
في النسيان اصلا ووضعه من قبل من له الحق والعذر في الخاطئ والمكره
ليس من قبل من له الحق بل هو مضاف الى العباد وهذا في المكره ظاهر

صح
صح
تغيير صح
الاصل صح
الشرع ل
يكون الفرع نظيرا للاصل بل يثبت مثل حكمه في الفرع صح

وكذا الناسي لان الخاطئ وقع فيما وقع لتقصير منه وشوب تدبير لانه لو بالغ
في الاحتراز واحتاط حق الاحتياط لم يقع فيه ولهذا اوجب الشرع الدية
والكفارة على الخاطئ اذا وقع منه القتل خطاء غير ان الاثم مرتفع عنهما
بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد
الحكم لان ذات الخطاء والاكراه ليس بمرتفع فثبت بما قلنا ان العذر في
الفرع دون العذر في الاصل فلم يكونا نظيرين فلم يصح التعدية على انا
نقول القياس انما يصح فيما كان معقول المعنى وهو منتف هنا لان بقاء
صوم الناسي مع وصول المنافي وهو المفطر معدول عن القياس كما قلنا
في بيان الشرط الثاني فلا يصح قياس الخاطئ والمكره على الناسي لكون حكم
الناسي معدولا عن القياس وصورة الخاطئ مضمض فدخل في جوفه الماء
من غير قصد الى الادخال والاوضح في كلام الشيخ ان يقال وذلك مثل
ما قال الشافعي في تعدية الحكم من الناسي مكان قوله مثل ما قلنا لان خلاف
الفرع للاصل فيما قال الشافعي لا فيما قلنا وكان الاولى ان يقول الشيخ
في عدم الفطر مكان قوله في الفطر او يقول في بقاء الصوم لان تعدية حكم
الاصل الى الفرع في عدم الفطر عند الشافعي وفي بقاء الصوم لا في الفطر فافهم
وقال شمس الايمة السرخسي في اصول فقهه لا يجوز تعليل النص الوارد في
الناسي بالعذر ليتعدى الحكم به الى الخاطئ والمكره لان الفرع ليس بنظير
الاصل فعذرهما دون عذر الناسي فيما هو المقصود بالحكم لان عذر الخاطئ
لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز وعذر المكره باعتبار
منع هو مضاف الى العباد فلا يجوز تعدية الحكم بالتعليل الى ما ليس
بنظير له الى هنا لفظ شمس الايمة قوله وعدى حكم التيمم الى الوضوء في
شرط النية وليس بنظيره لان التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل اي
عدى الشافعي حكم التيمم وهو اشتراط النية فيه الى الوضوء قال لا يصح

وهو التخفيف

الوضوء صح

بلا نية فيما شاء على التيمم لانه طهارة حكمية كالتيمم قلنا الفرع ليس بنظير
للاصل فلا يصح التعدية لعدم المماثلة لان التيمم تلويث في ذاته لا
تطهير وانما جعل تطهيرا في حالة الضرورة بالنية بخلاف الوضوء فانه تطهير
في ذاته لان الماء خلق طهورا فلم يوجد المساواة بين الفرع والاصل فلم
يصح التعدية وهذا لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا قال في
الكشاف في سورة الفرقان عن احمد بن يحيى الطهور ما كان طاهرا في نفسه
مطهرا لغيره وباقي البيان مر في غاية البيان قوله وقال ان
انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظير في اثبات
الكرامة فقلنا ما عدينا من الحلال الى الحرام لان الوطء ليس باصل في
التحريم حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولد المستحق لكرامات
البشر فلما خلق من الماءين تعدى اليهما الحرمات كانهما صارا شخصا
واحدا فصار اباؤه وابناؤه كاباءها وابناءها وامهاتها وبناتها مثل
امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطء فصار عاملا بجميع
الاصل فلم يجز تخصيصه لمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم لمعنى
في نفسه وهو الحرمة وهذا ايراد من الشيخ على نفسه على ما ذكر من
الاصل وهو تعدية حكم الاصل الى فرع ليس بنظير له لا يجوز فقال ان في
ما قضتم اصلكم هذا لانكم عديتم حكم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال
الى الوطء الحرام حيث قلتم يثبت بالزنا حرمة المصاهرة كما يثبت
بالوطء الحلال بملك البضع او بملك اليمين ولا مماثلة بين الحلال والحرام
فيلزم تعدية حكم الاصل الى ما ليس بنظير فقال الشيخ في جوابه
نحن ما عدينا حرمة المصاهرة من الوطء الحلال الى الوطء الحرام قصدا
بل اثبتنا هذا الحكم في الزنا اقامة للسبب مقام المسبب بيانه ان
الزنا سبب لانزال الماء والماء سبب للولد لانه القاء البذر في محل الحرث

ان

وهو الاسم الصالح للاثبات والولد هو الاصل في حرمة المصاهرة وهو جزء الوالدين
جميعًا كما قال تعالى خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب فيثبت
اولاً حرمة المصاهرة بين الولد وبين والديه فيحرم عليه اصول الواطي
وفروعه واصول الموطوءة وفروعها ثم تعدت هذه الحرمة من الولد الى
ابيه وامه فصار اصول كل واحد وفروعه كاصول الآخر وفروعه فحرم
على الواطي امهات الموطوءة وبناتها وحرم على الموطوءة اباء الواطي وابناؤه
كما في الولد المتخلق بالوطء الحلال لانه لم يوجد من الولد المخلوق بالزنا عصيان
في حق الله تعالى لانه لا اختيار له في وجوده ولم يوجد منه تعد في حق العباد ولهذا
صار اهلًا لجميع كرامات البشر من القضاء والشهادة ومن جملة تلك الكرامات
حرمة المصاهرة فتثبت ايضًا ثم تعدى هذا الحكم وهو حرمة المصاهرة الى
سبب الولد وهو الوطء لان المسبب اذا كان امرًا خفيًا يقام السبب الظاهر
مقامه كالسفر مقام المشقة والخلوة مقام الدخول في تكميل المهر وايجاب
العدة وهذا لان علوق الولد امر باطن لا يوقف عليه ايكون ام لا يكون
فلما صار الوطء هو السبب قائمًا مقام المسبب وهو الولد صار الوطء عاملًا
في اثبات المصاهرة بمعنى الاصل الذي هو الولد فلم يجز تخصيص الوطء في
اثبات المصاهرة لمعنى في نفس الوطء وهو الحل ولم يجز ابطال الحكم الذي
هو حرمة المصاهرة لمعنى في نفس الوطء وهو حرمة الوطء لانه حينئذ يلزم
ان يكون الوطء عاملًا في اثبات الحكم بسبيل الاصالة وليس كذلك بل
الوطء عامل لقيامه مقام الولد فكان المنظور اليه هو الولد لا الوطء
كالتراب لما قام مقام الماء فنظر في التراب هو التلويث وباقي التقرير
من جهتنا وجهة الشافعي مرّ في باب النهي قوله وصار هذا مثل
قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعًا لوجوب ضمان الغصب الا اصلا
فثبت بشروط الاصل فكان هذا الاصل مجمعًا عليه في الحرمات التي تثبت

على الاحتياط فاما النسب فما يبنى مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه
الى فضا وقولنا في الباب حرمة المصاهرة بالزنا حيث قلنا باثباتها به تبعًا
للولد لا اصالة في الزنا مثل قولنا في الغصب انه يوجب الملك في المغصوب
للغاصب تبعًا لوجوب الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل
واحد لانه لا يطيق في الشرح لا اصالة في الغصب من حيث انه اخذ مال الغير
عدوانًا وظلمًا فثبت الملك للغاصب في المغصوب بشرط الاصل وهو وجوب الضمان
عليه وقد مر البيان في مسئلة الغصب في باب النهي مستقصى فينظر ثمة فكان
هذا الاصل وهو قيام السبب مقام المسبب مجمعًا عليه في غير صورة النزاع
كالنكاح اقيم مقام الوطء في حرمة المصاهرة وهو سبب للوطء وكالنوم اقيم
مقام الحدث في انتقاض الطهارة وهو سبب للحدث لكن هذا فيما يبنى على
الاحتياط كالحرمات الا ترى ان النساء يحرم بوجود شبهة علة الربوا اعني
بوجود احد وصفي علة ربوا الفضل من القدر والجنس فكذا فيما نحن فيه
الباب باب الحرمة فيثبت حرمة المصاهرة بالزنا الذي هو سبب الولد
فاندفع بهذا التقرير سؤالهم في النسب كيف اثبتم حرمة المصاهرة وما اثبتم
نسب الولد لان النسب لا يحتاط فيه مثل ما يحتاط في باب الحرمات الا ترى
ان النسب لا يثبت بالوطء الحلال كما في الولد المولود بملك اليمين ما لم يدع مولى
الجارية فاولى ان لا يثبت بالوطء الحرام فلا جرم وجب قطع نسب ولد الزنا
عن الزاني فلو ثبت نسبه منه لاشتبه الانساب اذا زنى بها عدد من الرجال
حيث لا يدرى ايهم ولد فيضيع الولد فقطع النسب شرعًا لهذه الحكمة قال
عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر قوله ولا يلزم على هذا ان هذه
الحرمة لا تتعدى الى الاخوات والاخوة ونحوهم لان التعليل انما يعمل في تغيير
الاصول وهو امتداد التحريم اي لا يلزم على ما قلنا ان الاصل في حرمة المصا

مع الولد ثم تتعدى الى الابوين ثم الى اطرافهما اذ الحق الحرمة هي حرمة المصاهرة
لا تتعدى الى الاخوات والاخت وكذا من الاعمام والعمات والاخوال والخالات
فكان ينبغي ان تتعدى الى هؤلاء ايضا فيكون الاخ كاخيها ويكون اختها كاختها
ويكون عمه وخاله كعمها وخالها ويكون عمتها وخالتها كعمتها وخالتها فاجاب
الشيخ عنه بقوله لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول يعني لو تعدت الحرمة الى
هؤلاء يلزم تغيير حكم الاصل في الفرع وشرط صحة التعليل ان لا يتغير حكم الاصل
في الفرع بيانه ان التحريم في هؤلاء مؤقتة متناهية وهذا لان اصل الحرمة لا يثبت
بمجرد الراي وانما يثبت بالنص والنص اثبت الحرمة مقتصرة متناهية في
الاباء والامهات والبنين والبنات لا في الاخت والاخوات للواطئ والموطوءة
فلو تعدت الحرمة اليهم لامتدت ولم تتناه فيلزم حينئذ تغيير حكم الاصل
في الفرع فلا يجوز ونقول ان التحريم في الاخت والاخوات مؤقت متناه بارتفاع
النكاح الاول بالاجماع وبقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وبقوله وان تجمعوا بين
الاختين فلو تعدى الى الاخت والاخوات لصارت الحرمة مؤبدة ممتدة غير
متناهية فيلزم تغيير حكم الاصل وهو النص فلا يجوز وعبارة شمس الائمة
السرخسي في اصول فقهه ولا يدخل على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوات
والعمات على ان تجعل اخواتها كاخواته في حقه لان اصل الحرمة لا يمكن
اثباته بالتعليل بالراي وانما يثبت بالنص والنص ما ورد بامتداد هذه
الحرمة الى الاخوات والعمات فتعدية الحرمة اليها يكون تغييرا لحكم النص
وقد بينا ان ذلك لا يجوز بالتعليل الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله
وهو امتداد التحريم اي تغيير الاصول امتداد التحريم لان التحريم في الاصل
لا يمتد وفي الفرع يمتد فيلزم التغيير متى بيانه قوله وهذا مما يكثر امثلته
والحاصل اي ما لا يكون الفرع نظير الاصل مما يكثر امثلته في تعدية الخصم

وذلك مثل تعديته ايجاب الكفارة من جماع المراة الى جماع البهيمة والمراة الميتة
وتعديته ايجاب الحد من الزنا جلدا او رجما الى اللواطة وتعديته ايجاب
الحد من الخمر الى النبيذ لان في كل ذلك ليس الفرع نظير الاصل قوله
ومن ذلك قولنا ولا نص فيه اي من جنس الشرط الثالث للقياس قولنا ولا
نص فيه وهو الوجه الخامس من الوجوه الخمسة التي ذكرنا تضمنها الشرط الثالث
في قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا
نص فيه اعلم ان التعدية الى ما فيه نص لا يجوز عند اصحابنا واليه ذهب ابو بكر
الرازي والعراقيون الثلاثة ومن تابعهم خلافا للشافعي وقال بعضهم يجوز
التعدية الى ما فيه نص عند مشايخ سمرقند على موافقة النص على ما يشير اليه
كلام صاحب الميزان قال وهو الاشبه لان فيه تعاضد الادلة وتاكد بعضها
ببعض وفيه نظر وعلل الشيخ وقال لان التعدية اليه تخالفه النص مناقضة
حكم النص بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقة النص لغو من الكلام
لان النص يغني عن التعليل معناه ان التعدية لو جازت الى فرع فيه نص
لا يخلو من احد الامرين اما ان تكون على موافقة النص او على مخالفته ففي
الثاني يلزم ان يكون التعليل مناقضا لحكم النص مبطلا له فلا يجوز ابطال
حكم النص بالراي ولا فائدة في الاول لان الحكم يضاف الى النص الذي هو
اقوى من التعليل فلا حاجة الى الراي ومما يجب ذكره هنا ما ذكره ابو بكر
الرازي في اصول فقهه في باب القول في تخصيص العموم بالقياس وقال قال
محمد في السير الكبير وذكر قول عطاء في المحصر اذا لم يجد هديا انه يصوم عشرة
ايام ويحل قياسا على هدي المتعة في قيام صوم عشرة ايام مقامه عند
عدمه فقال محمد رحمه الله لا يجزيه غير الهدي لان الله تعالى نص عليه ولم يذكر
فيه صوما لمن لم يجد فنحن نبهم ما ابهمه الله تعالى وانما ذكر الله تعالى الصوم في

حدي المتعة لمن لم يجد ولا يستقيم الرأي والقياس في التنزيل انما يقاس على التنزيل
فاما التنزيل بعينه فلا يقاس قاس عبد الله بن مسعود الام على البنت في الاصول
فانكر عليه الصحابة عمر وغيره وقالوا انه قال الله تعالى وامهات نسائكم مبهمة وقال
ابن عباس ابهموا ما ابهم الله تعالى قال ابو بكر فاستفدنا في هذا الفصل من
قول محمد شيئين احدهما ان من مذهبه القول بالعموم والثاني ان المنصوصات
لا يقاس بعضها على بعض وقد دل هذا من قوله انه كان لا يرى تخصيص العموم
الذي لم يثبت خصوصه بالقياس لان كل من خص بقياس فلا بد من ان يكون
قياسه مبنيا على اصل من نص او اجماع وقد منع محمد ذلك والاصل في جميع
ذلك ان كل ما ثبت من وجه يوجب العلم لم يجز تركه الا بما يوجب العلم وغير
جائز تركه بما لا يوجب العلم الا على وجه النسخ ولا على وجه التخصيص فعموم القرآن
الذي لم يثبت خصوصه بالاتفاق ثابت من جهة توجب العلم فلا يجوز تركه
بالقياس اذ لا يفضي بنا القياس الى العلم بحقيقة ما يؤدينا اليه من فروع
الشريعة واذا ثبت خصوص اللفظ بالاتفاق جاز تخصيص بعض ما انتظمه
اللفظ بالقياس لانه لما ثبت خصوصه بالاتفاق حصل اللفظ مجازا على قول
الاكثر من اهل العلم وساغ الاجتهاد في ترك دلالة اللفظ فصار حكم العموم
فيه ثابتا من طريق الاجتهاد فجاز استعمال النظر في تخصيصه لخروج لفظ
العموم من ايجاب العلم بما انطوى تحته من المسميات لان قول من قال ان
الباقي بعد التخصيص على العموم مبني على الاجتهاد وغالب الظن دون
اليقين وحقيقة العلم وما كان هذا سبيله جاز تخصيصه بما كان طريقه غالب
الظن من خبر واحد او قياس واما ما كان وروده من جهة روايات الافراد
فان تخصيصه جائز عندنا بالقياس من قبل ان طريق ثبوته في الاصل
اجتهاد ولا يفضي بنا الى حقيقة علم فساغ الاجتهاد في تخصيصه كما ساغ

الاجتهاد في رده اصلا الا ترى ان خبر الواحد مقبول في الاصل اجتهادا
على جهة حسن الظن بالراوي وانه يسوغ الاجتهاد في رده فلان يجوز الاجتهاد
في تخصيصه اولى اهـ لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله ويؤيده ان الله تعالى
اوجب قطع يد السارق واوجب قطع يد المحارب اعني قاطع الطريق ورجله
ايضا فلو جاز التعدية الى ما فيه نص لوجب قطع يد السارق ورجله قياسا
على المحارب ولجاز ايضا استعمال التيمم في اربعة اعضاء قياسا على الوضوء فلما
لم يجز ذلك بالاتفاق ثبت ان هذا الوجه من التعدية خطأ فتركه ومثال
ذلك قول الشافعي في كفارة القتل العمد واليمين الغموس وشرط الايمان في مصرف
الصدقات اعتبارا بالزكوة ومثل شرط التمليك في طعام الكفارات وشرط
الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار ومثال التعدية الى ما فيه نص
قول الشافعي في مسائل منها قوله بالكفارة في القتل العمد بتعديتها من
القتل الخطأ اليه وهذا تعدية الى ما فيه نص فلا يجوز لان الله تعالى ذكر
القتلين جميعا وذكر الكفارة في الخطأ دون العمد فلا يجوز اثباتها بالقياس
لان القياس يكون على التنزيل لا في التنزيل وهذه المسألة مع بيانها مستوفى
في غاية البيان في باب معرفة وضوح الوقوف على احكام النظم ايضا ومنها
ايجابه الكفارة في اليمين الغموس بالقياس على اليمين المنعقدة ~~وهذا التعدية~~
الى ما فيه نص فلا يجوز لان الله تعالى ذكر اليمين المنعقدة واوجب فيها الكفارة
بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وذكر اليمين الغموس ولم يوجب
فيها الكفارة فقال تعالى في سورة آل عمران ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم
ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم
القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بيانه انما ذكر البخاري في الصحيح
وقال حدثنا موسى ابن اسماعيل قال حدثنا ابو عوانة عن الاعمش عن
ابي وائل عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف

وجوه
وهذا تعديه
صح

على يمين صبر يقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان فانزل
الله تصديق ذلك ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا الى آخر الاية
فدخل الاشعث بن قيس فقال ما حدثكم ابو عبد الرحمن قالوا كذا وكذا قال
فيّ انزلت كانت لي بئر في ارض ابن عم لي فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال بينتك او يمينه قلت اذا يحلف عليها يا رسول الله فقال من حلف على يمين
صبر وهو فيها فاجر يقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله يوم القيامة وهو
عليه غضبان ومنها قول الشافعي وهو رواية عن ابي يوسف ان دفع ما سوى
الزكوة من الصدقات كصدقة الفطر والنذور والكفارات لا يجوز الى ذمي اعتبارا
بالزكوة فانها لا يجوز صرفها الى الذمي بالاتفاق وهذا تعدية الى ما فيه نص لان
الله تعالى قال في سورة الممتحنة لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم
يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم فلو لم نكن جوزنا دفعها اذ اخذها
من اغنيائهم وردها في فقرائهم لجاز اذا الزكوة ايضا الى الذمي وقد مر
بيان المسئلة في غاية البيان ومنها اشتراط الشافعي التمليك في طعام كفارة
اليمين قياسا على الكسوة فان التمليك في الكسوة شرط بالاتفاق وعندنا يجوز
الاباحة والتمليك ايضا جميعا في الاطعام وتعدية الشافعي حكم التمليك من
الكسوة الى الطعام تعدية الى ما فيه نص قال تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم ومعنى الاطعام جعل
الغير طاعما وليس فيه شرط التمليك وقد مر بيانها في باب معرفة وجوه الوقوف
على احكام النظم ومنها اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار قياسا
على رقبة كفارة القتل الخطاء لان الايمان مشروط فيها قال تعالى ومن قتل
مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة وهذا الذي قال الشافعي تعدية الى ما فيه
نص لان الله تعالى قال في كفارة اليمين او تحرير رقبة ولم تقيد بالايمان وكذا قال
في كفارة الظهار ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة ولم يقيد بالايمان والبحث

ابو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود ذكره مسلم في الكنى

في المسئلة مر غير مرة في حمل المطلق على المقيد فيما سبق **قوله** وهذا كله
تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد اي هذا القسم من التعدية فيما
ذهب اليه الشافعي في المسائل المذكورة تعدية الى ما فيه نص بتغيير النص
بتقييد النص المطلق وقد بينا جميع ذلك **قوله** واما الشرط الرابع
وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه
بالراي باطل كما ابطلناه في الفروع اي واما الشرط الرابع للقياس من الشروط
الاربعة التي ذكرت في اول الباب وهو ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما
كان قبل التعليل فانما شرط ذلك لان تغيير حكم النص في نفس النص اي
المنصوص بالراي باطل لا يجوز لان الراي لا يعارض النص كما ابطلنا تغيير
حكم النص في الفرع وحاصله انه لا يجوز تغيير حكم النص في الاصل بالتعليل
كما لا يجوز تعليل يغير حكم النص بالتعليل في الفرع والضمير في نفسه راجع الى
النص على ما بينا وفي ابطلناه اعني الضمير المنصوب راجع الى تغيير حكم
النص وقال بعضهم الضمير في نفسه راجع الى التغيير وهو حشو ملوث
للصحائف فافهمه ان شاء الله تعالى **قوله** كما ابطلناه في الفروع اشارة
الى ما ذكر من الفروع في الوجه الثالث من الشرط الثالث بقوله من ذلك ما
قلنا ان السلم الحال باطل الى آخره **قوله** وذلك مثل قول الشافعي
في طعام الكفارة بشرط التمليك انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام اسم
لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل فيما قلنا اي تغيير حكم النص بالتعليل
مثل ما قال الشافعي في طعام الكفارة لانه يقول يشترط في طعام الكفارة
التمليك كما يشترط في الكسوة وفي تعليله تغيير حكم النص في الفرع لان الله
تعالى قال فكفارته اطعام عشرة مساكين والاطعام جعل الغير طاعما
اي آكلا ولا يقتضي التمليك فشرط التمليك تغيير لحكم النص وقد مر
تحقيق المسئلة في باب الوقوف على احكام النظم والى ذلك الموضع اشار

صح

الشيخ بقوله على ما قلنا وهذا التقرير دفع على مقتضى كلام الشيخ ولي في
ايراد النظير في هذا المقام نظر لان المدعى اشتراط بقاء حكم الاصل
النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل والمراد منه بقاء حكم الاصل
في الاصل على ما كان فللقائل ان يقول الاصل هو الكسوة وهو التمليك
بعد التعليل بل بقي على ما كان وانما التغيير حصل في الفرع وهو الطعام
فلا يستقيم النظير ولهذا لم يورد شمس الائمة هذا النظير في هذا المقام في
اصول فقهه والطعم بفتح الطاء وضمها مصدر طعم يطعم بمعنى اكل
كذا في ديوان الادب قوله ومثل قوله في حد القذف انه لا يبطل الشهادة
وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة حدا
وقد ابطله فجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه اي وتعليل
حكم النص بعد التعليل مثل قول الشافعي ايضا في حد القذف فانه قال حد
القذف لا يبطل شهادة القاذف ابدا حتى اذا تاب بعد الحد يقبل شهادته
كما في المحدود في الزنا والشرب او السرقة اذا تاب تقبل شهادته بالاتفاق الا
عند الحسن بن حي والاوزاعي فان عندهما لا يقبل شهادة من حد في الاسلام
بعد التوبة في قذف او غيره وقد مر ذلك في غاية البيان وهذا التعليل
من الشافعي تغيير لحكم النص لانه يقول محدود في كبيرة فيقبل شهادته
بعد التوبة كما في سائر الجرائم قلنا هذا تغيير لحكم النص لان النص وهو
قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ابطل شهادته ابدا وقد ابطل الشافعي
حكم الابد بالتعليل وهذا لانه ابطل شهادته في الوقت الذي قبل زمان التوبة
لا بعد التوبة والوقت من الابد بعضه فكان تغييرا لحكم الابد المنصوص
واستقصاء البيان في المسئلة مر في غاية البيان وهذه الآية حجة على الشافعي
لان التعليل لا يعارض النص ولكن ما اورده الشيخ لا يصلح نظيرا
لتغيير حكم الاصل لان الاصل وهو المحدود في سائر الجرائم لم يتغير حكمه

والفرع هو الطعام فلم تغير حكم الاصل في الكسوة

بعد التعليل على ما كان قبل التعليل قوله واثبت الرد بنفس القذف
دون مدة العجز وهو تغيير اي واثبت الشافعي رد شهادة القاذف
للمحصنة بمجرد القذف بدون اشتراط العجز عن اقامة البينة قياسا
على سائر الجرائم الموجبة للحد كالزنا وشرب الخمر واكل الربوا ونحوها حيث لا
يتوقف رد الشهادة فيها على شيء فكذا لا يتوقف شهادة القاذف قلنا
هذا تعليل فيه تغيير لحكم النص فلا يجوز لان الله تعالى شرط العجز عن
اقامة البينة حيث قال والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وللقائل ان يقول
سلمنا ان هذا تغيير لحكم النص فلا يجوز ولكن التغيير حصل في الفرع لا
في الاصل فلم يقع النظير في موقعه قوله وزاد النفي على الجلد وهو تغيير
اي وزاد الشافعي النفي في حد الزاني على الجلد المذكور في الآية لقوله عليه السلام
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وهذا ايضا تغيير من الشافعي بخبر
الواحد لحكم النص فلا يجوز العمل به كما لا يجوز تغييره بالقياس والاولى
ان يقال هذا الحديث منسوخ بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة على ما مر بيانه في باب تقسيم الناسخ وانما اورد
الشيخ مسئلة النفي استطرادا وان لم يكن ثبوت النفي بالتعليل قوله
وجعل الفسق مبطلا للشهادة والولاية وهو تغيير لان حكم الفسق بالنص
التثبت والتوقف دون الابطال اي وجعل الشافعي الفسق مبطلا للشهادة
حتى قال لا ينعقد النكاح بشهادة الفساق كشهادة المحدود في القذف
وشهادة العبيد والصبيان وجعل الفسق ايضا مبطلا للولاية حتى
قال لا يقلد الفاسق للقضاء وهذا تغيير لحكم النص لان الله تعالى قال
يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي تثبتوا وتوقفوا
فلو كان خبر الفاسق يوجب البطلان لم يكن في التوقف فائدة ولكن هذا تغيير

وعندنا ينعقد النكاح
بحكم النص في الفرع كما قلتم فلا يكون النظير واقعًا في موقعه
بشهادة الفساق على ما مر بيانه في كتاب النكاح من غاية البيان والفاسق
اهل للقضاء حتى لو قلد صح الا ان الاولى ان لا يقلد مر بيانه في كتاب ادب
القاضي من كتاب غاية البيان والالبق بنظير تغيير حكم الاصل ما قاله
الشافعي ان الاجزاء على المحرم بقتل سائر السباع ابتداء لان السبع خوطب
فصار كالفواسق الخمس قلنا هذا تغيير لحكم النص في الاصل لانه حينئذ
يلزم بطلان عدد الخمس وتغيير حكم النص باطل قوله وقال الشافعي انتم
غيرتم حكم النص في مسائل منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو
قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فخصصتم منها القليل بالتعليل
والنص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها فابطلتم الحق عن صورتها
بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس
واوجب النص الزكوة للاصناف المسمين بقوله تعالى انما الصدقات الاية
وقد ابطلتموه بجواز الصرف الى صنف واحد بطريق التعليل واوجب الشرع
التكبير لافتتاح الصلوة وعين الماء لغسل العين النجس وقد ابطلتم
هذا الواجب بالتعليل ثم اورد الشيخ على ما ذكرنا من الاصل وهو ان شرط
التعليل ان لا يتغير حكم النص بالتعليل ويبقى بعد التعليل على ما كان
قبل التعليل سؤالا على نفسه في مسائل في كل منها يتوهم نقض الاصل
المذكور ثم اجاب عنها منها ان نص الربوا وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء يوجب حرمة الربوا في القليل والكثير
لان الطعام المحلى بالالف واللام عام يشملها جميعا وتخصيص القليل
بالتعليل بان يقال بيع الحفنة بالحفنتين يجوز تغيير لحكم النص
فقد وقعتم فيما ابيتم ومنها ان النص اوجب عين الشاة في الزكوة وجعل
حق الفقراء في عين الشاة وقال عليه السلام في كل خمس ذود شاة وقال

عليه السلام

عليه السلام في صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الى عشرين ومائة شاة وحق الفقراء
في صورة الشاة ومعناها جميعا لان الحق المستحق يراعى صورته ومعناه كما في
حقوق العباد فانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم بجواز القيمة
وهذا تغيير لحكم النص فقد وقعتم فيما ابيتم ومنها ان الله تعالى جعل مصارف الصدقات
الاصناف المذكورين في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة
قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله
عليم حكيم واضاف الصدقات اليهم بلام التمليك فانتم بالصرف الى صنف واحد
منهم بالتعليل بالحاجة غيرتم حكم النص فوقعتم فيما ابيتم ومنها ان الشرع اوجب
التكبير عينا لافتتاح الصلاة قال عليه السلام مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها
التكبير وتحليلها التسليم رواه علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام وانتم غيرتم
حكم النص بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم حيث جوزتم الافتتاح
بنحو الله اجل او اعظم بدون لفظ التكبير فقد وقعتم فيما ابيتم ومنها ان الشرع
عين الماء لغسل النجس قال البخاري باسناده الى اسماء قالت جاءت امراة
الى النبي عليه السلام فقالت ارايت احدانا تحيض في الثوب كيف تصنع قال تحته
ثم تقرصه بالماء وتنضحه وتصلي فيه وقال الترمذي باسناده الى فاطمة بنت
المنذر عن اسماء بنت ابي بكر ان امراة سالت النبي صلى الله عليه عن الثوب
يصيبه الدم من الحيضة فقال رسول الله حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم رشيه
وصلي فيه فانتم غيرتم حكم النص وجوزتم غسل النجس بكل مائع يمكن
ازالتها به وعللتم بعلة القالعية فوقعتم فيما ابيتم ومعنى حتيه حكيه ومعنى
اقرصيه اي اغسليه باطراف اصابعك وقال في الصحاح النضح الرش وقول
الشيخ المسمين بفتح الميم والنون جميعا جمع المسمى والياء علامة الجر والباء
في قوله بقوله تعالى بمعنى في كما في قول الاعشى كما بكاء الكبير بالاطلال وسؤالي
فما يرد سؤالي اي في الاطلال قوله والجواب ان هذا وهم اي الجواب

بما ادعى الخصم علينا من تعليل حكم الاصل بالتعليل في المسائل المذكورة انه وهم محض
وليس الامر كما توهم ونبين جوابه في كل منها واحدا فواحدا ان شاء الله تعالى والوهم اللغة
السهو والغلط قال في ديوان الادب وهم في كذا اى سها وفي الاصطلاح يراد به
التصديق العاري عن الجزم المرجوح لان التصديق العاري عن الجزم ان كان
راجحا فاسمه الظن وان كان مرجوحا فاسمه الوهم وان كان مساويا فاسمه الشك
قوله اما الاول فلان المخصوص انما ثبت بصيغة النفي وذلك لان المستثنى
منه انما يثبت على وفق المستثنى فما استثنى من النفي كما في الجامع ان كان
في الدار الا زيد فعبدك حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا الحمار كان المستثنى
منه الحيوان لان المستثنى حيوان ولو قال الا المتاع كان المستثنى منه كل شيء وهنا
استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في
الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي
والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوي فيثبت اختلاف الاحوال
الا في الكثير فبقى التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به اى اما السؤال
الاول فانما كان ثابتا لا حقيقة فلان التعليل المخصوص في حكم الربوا وهو ما دون
الكيل ثبت بصيغة النص لا بالتعليل فلم يلزم حينئذ تغيير حكم النص
بالتعليل بيانه ان النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء وقوله الا سواء بسواء استثناء والاصل في الاستثناء هو الحقيقي وهو
المتصل لا المنقطع والمتصل هو الذي يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كالطعام
والاصل في الكلام هو الحقيقة حتى يدل دليل على ان المستثنى في الحديث حال
فلا يجوز ان يكون المستثنى منه الطعام الذي هو عين لعدم التجانس بين العين
وبين الحال التي هي عرض فدعتنا الضرورة الى ان نقول المستثنى منه الاحوال
عملا بالاصل فصار تقدير الحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع
الاحوال الا في حال المساواة والمساواة لا تثبت الا في الكثير لان المساواة

المرجوح ل

ولين صح

حينئذ ل

وله صح

لا يجوز

لا وجود لها بدون المسوي والمسوي في الحنطة هو الكيل بالاجماع او كذلك على سعيد الخدري
وهو قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة كيلا بكيل يدا بيد والفضل ربوا وتمام الحديث
مر في بابه اول القياس والكيل عبارة عن المعيار والمقدر ولا وجود لها دون
ذلك فلا يمكن المساواة وحينئذ فيما دون المقدر وشرعا لم يثبت المفاضلة فبطلانه
لا وجود لها بدون المساواة لان المفاضلة عبارة عن فضل احد المتساويين على
الآخر فلم يحرم المفاضلة في القليل وكذلك المجازفة لانها انما حرمت لاحتمال الفضل
والفضل هنا شرعا ما قلنا وان كان موجودا حقيقة لان المراد بالفضل في باب
الربوا هو الفضل المكيف الشرعي والفضل المطلق فكيف كان ثبت انا لم نغير
حكم النص بالتعليل بل بالنص المصاحب للتعليل او بالنص الآخر فان قلت
لا نسلم ان الاستثناء استثناء حال بل قوله سواء بسواء نصب على الاستثناء قلت
الدليل على انه استثناء حال ان الحال عبارة عما دل على هيئة وهذا المعنى حاصل
هنا لان معنى قوله عليه السلام سواء بسواء متساويا اى في حال كون الطعام
متساويا بمتساو فان قلت لا نسلم ان المساواة لا توجد فيما دون الكيل لانها توجد
فيه بالاتفاق لانه اذا باع حفنة بحفنة يجوز بالاتفاق اما عندنا فظاهر وكذا
عند الخصم لوجود المساواة فلما ثبتت المساواة ثبت المفاضلة والمجازفة بناء
عليها على ما هو بمجرى الربوا في القليل كما يجرى في الكثير قلت هذه مغالطة
لان بيع الحفنة بالحفنة انما جاز عندنا لا لوجود المساواة بل لعدم احد وصفي
الربوا وهو القدر اعنى الكيل فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين عندنا لهذا
المعنى فاما عنده فلا نسلم ان بيع الحفنة بالحفنة يجوز بل لا يجوز ذلك
عنده كما لا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين فلا يرد السؤال وبه صرح في شرح الطحاوي
وقال ان باع بطيخة ببطيختين او تفاحة بتفاحتين او بيضة ببيضتين او جوزة
بجوزتين او حفنة بحفنتين يجوز عندنا لعدم الكيل وعنده لا يجوز لوجود
الطعم وكذلك اذا باع حفنة بحفنة او حبة بحبة او تفاحة بتفاحة يجوز

من الخصم

عندنا وعنده لا يجوز اي بعضنا لمطلق شرح الطحاوي وانما قال الشيخ المستثنى منه
انما يثبت على وفق المستثنى مما استثنى من النفي وقيد بالنفي لان المستثنى منه لا
يصح حذفه الا اذا كان غير موجب لانه يستقيم المعنى حينئذ بتقدير اعم الاشياء
كقولك ما جاءني الا زيد اي ما جاءني احد الا زيد وليس كذلك الموجب فانه لا يجوز
حذفه ولا يقال جاءني الا زيد لعدم استقامة المعنى لانه لا يمكن تقدير اعم الاشياء
بان يقال جاءني جميع الاشياء الا زيد لانه لا يتصور وقوله الشيخ بهذه الدلالة
اي بدلالة ان استثناء الحال من الاعيان باطل وقوله نصا والتغيير بالنص نصا — جا
للتعليل لا به اي بالتعليل يعني ان تغيير حكم عموم النص وهو قوله لا تبيعوا
الطعام حصل بالنص المعلول لا بمجرد التعليل ثم بيان مسئلة الجامع ما قال
الشيخ ابو المعين النسفي في شرح الجامع الكبير قال في باب الحنث في اليمين التي
يستثنى فيها صنف من الاصناف الاصل في مسائل الباب ان الاستثناء على ما عليه
حق الكلام لا يكون من خلاف جنس المستثنى فانه وضع لمنع دخول ما لولاه لكان بقضية
اللفظ داخلا تحت المستثنى منه وهذا لا يتحقق فيما يخالفه في الجنس ثم الشيء كما يستثنى
من نوعه الشامل عليه وعلى غيره من الاشخاص الداخلة تحته كما في قوله جاءني الرجال
الا زيد فكذا يستثنى من الجنس الشامل على نوعه والانواع المتساوية لنوعه في الدخول
تحت اسم الجنس فيقال ما رايت اليوم حيوانا الا زيدا والحيوان اسم جنس يشتمل
على الادمي الذي هو نوع وزيد شخص من اشخاصه وعلى انواع اخر كالفرس والحمار
والابل وغير ذلك وكذلك يستثنى مما هو اعم من الاجناس فيقال ما مسست اليوم
جوهرا الا زيدا وكذا يستثنى مما هو اعم اسماء الموجودات وان لم يكن اسم جنس
كلفظة الموجود والشيء المترادفين على معنى واحد فيقال ما رايت اليوم شيئا
الا زيدا او كان كل ذلك حقيقة الاستثناء لوجود حده الحقيقي وهو منع دخول
ما لولا هذا المانع لكان بقضية اللفظ داخلا تحت المستثنى منه ثم الاستثناء اذا
كان عن المثبت فلا بد من ذكر المستثنى منه فيقال جاءني اهل قرية كذا الا زيدا

ولا يقال جاءني الا زيد لانه لا يفيد لان المجيء ممن يوجد منه امر عارض يوجد
من بعض الموجودين دون البعض ولا يشمل الموجودات اجمع ليصرف عند
السكوت الى الكل بناء على الامر على الاصل ثم يستثنى هذا الذات المخصص من بين
الكل فيفيد واذا كان الامر كذلك فلا بد من ذكر من وجد منه الفعل
ثم يستثنى من سواهم في الدخول تحت الاسم لينعقد الفائدة واذا كان
الاستثناء من النفي جاز اضمار المستثنى منه فتقول ما جاءني اليوم الا زيد لان
عدم المجيء الى المتكلم من جميع من يتصور منه المجيء هو الاصل فيفيد هذا اللفظ
ان المجيء بقي على العدم الاصلي الا من قبل من استثني في الكلام ثم ذكر المستثنى
يدل على ان المستثنى منه اسم لولا الاستثناء لكان المستثنى داخلا فيه وما يصلح
لذلك من الاسماء فيه كثرة قد يكون اسم نوعه وقد يكون اسم جنسه وقد يكون
اسم الاجناس وقد يكون اسم الشيء والموجود وعند استواء هذه الجهات في الجواز — جنس صح
وعدم ترجيح البعض على البعض باعتبار الذات يصار الى دليل اخر معين
على ما هو الاصل في تعرف المجهول بالدليل فاذا عرف هذا فنقول اذا قال
رجل عبده حر ان كان في هذا البيت الا رجل ولا نية له فاذا في البيت صبي او امرأة — حر صح
حنث في يمينه وهذا لان المستثنى منه غير مذكور فمن الجائز ان يكون نوع هذا
المذكور وهو اسم الرجال ومن الجائز ان يكون اسم الادمي ومن الجائز ان يكون
اسم الحيوان او اسم الجوهر او الشيء وعند ذلك تعارض هذه الاسامي وجب الرجوع
الى دليل معين ولا دليل هاهنا سوى العرف والعرف في مثل هذا انهم يريدون — ن
به الاستثناء من الادمي او البشر فيصير كانه قال ان كان في هذا البيت
ادمي الا رجل ولو قال هكذا احنث بكون المرأة والصبي في البيت لانهما بقيا
تحت المستثنى منه فبقيا تحت اليمين واما الخارج رجل ومحمد رحمه الله بنى
هذا الباب على تعيين المستثنى منه بالعرف فانه قال وانما يؤخذ هذا على
كلام الناس ولا يقال ينبغي ان يجعل المستثنى منه الرجال لانه ادنى ما يمكن

ان يضمر والثوب الى المستثنى لانه لا عبرة في الباب للقلة والكثرة بل المستثنى
بل كان ما كان المستثنى بعضا منه جاز الاستثناء ولم يبق الا الوضوح الى الوقوف
يحققه ان العرف الجاري انهم لو ارادوا اضمار الرجال لقرنوا المستثنى بلفظة
الواحد فقال ما رأيت اليوم الا رجلا واحدا ولم يكن على باب الامير اليوم
في الخدمة الا رجل واحد وللعرف اثر بين في تعيين بعض ما يحتمل ثبوته كما
في النقود واذا ثبت هذا تبين بان يكون البقر او الشاة او الثياب او الامتعة (او الشياه ح)
في البيت لا يحنث كما لو صرح وقال ان كان في البيت آدمي الا رجل ولو قال
ان كان في البيت الا شاة فعبده حر فاذا في البيت دابة او انسان يحنث ولو
كان فيه ثوب او متاع لا يحنث لان العرف جرى في مثل هذا انهم يريدون
به اضمار الحيوان ويعنون به الحيوانات التي جرى العرف من الناس
بمخالطتها واقتنائها في البيوت دون سواكن البيوت من الحيات والفأر
والعقارب ودون ما يقصد نفيها عن البيوت من الذباب والبق واشباه
ذلك فيضمر ما تعارفوه ولو قال عبده حر ان كان في البيت الا ثوب وفيه
دابة او انسان او آنية يحنث لان العرف الجاري في هذا انهم يريدون اضمار
الشيء ويقولون لا شيء لفلان الا ثوب ويقولون لا حيوان لفلان الا شاة
وربما يقولون لا شيء له الا شاة على ان محمدا بنى هذا على عرف اهل زمانه
وبلدته وهو حكاية هذا العرف عنهم فصدق ان لم يثبت ذلك في عرفنا لم
يورث ذلك اشكالا فيما قاله محمد على ان عرفنا ايضا في الغالب هكذا والله
اعلم ولا دخول لسواكن البيوت وما سواها في مثل هذا بدلالة العرف ايضا
والله اعلم الى هنا لفظ الشيخ ابو المعين النسفي في شرح الجامع ثم قول
الشيخ ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء فيه نظر لان كلمة كل اذا
دخلت على النكرة تقتضي احاطة الافراد فاذن يصح ان يضمر في قوله ان
ان كان في الدار الا متاع كل ما ينطلق عليه اسم الشيء المستثنى منه بان يقال (ص)

ان كان

ان كان في الدار شيء الا امتاع او ان كان في الدار آدمي الا امتاع او ان كان في الدار في صح
قصعة الا امتاع وليس ذا مرادا للشيخ ايضا فكان حق الكلام على هذا
ان يقال ولو قال الا امتاع كان المستثنى منه اسم الشيء ثم اعلم ان الكبار
كابي الليث السمرقندي وشمس الائمة وابو المعين وغيرهم كلهم نقلوا لفظ
محمد في الجامع بلفظ الثوب سوى الشيخ فانه غير لفظ الثوب الى المتاع
ولفظ ابي المعين ذكرناه قبل هذا وقال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع
وان قال ان كان في البيت الا ثوب فكأنه قال ان كان في هذا البيت شيء الا
ثوب فان كان فيه دابة او رجل فانه يحنث لانه يستحق عليها اسم الشيء
وان كان في البيت حيات وعقارب او نحو ذلك فانه لا يحنث لان اوهام الناس
لا تذهب اليه الى هنا لفظ الفقيه وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله فان كان
قال الا ثوب فاي شيء يكون في الدار سوى الثوب مما هو مقصود بالامساك
في الدور يحنث الى هنا لفظ شمس الائمة والمتاع في اللغة كل ما انتفع به هكذا
قال المطرزي في المغرب ثم قال وعن علي بن عيسى متاع التجار مما يصلح
للاستمتاع به فالطعام متاع والبز متاع واثاث البيت متاع قال واصله
النفع الحاضر وهو مصدر امتعته امتاعا ومتاعا قلت والظاهر انه اسم
من متع كالسلام من سلّم والمراد به في قوله تعالى ولما فتحوا متاعهم اوعية
الطعام وتدليكه به عن المذكور قاله محمد في تفسير المتاع مثبت في السير
الى هنا لفظ المغرب وقال في الصحاح المتاع البلغة والمتاع المنفعة (ايضاح)
كذا قال الجوهري وقال اوس بن حجر هل عاجل من متاع الحي منظور
ام بيت دومة بعد الالف مهجور ويروى ام بيت حسنة ويروى من
متاع الحي قال الاصمعي معنى البيت المتاع ما استمتعت به من قبلة
او نظرة او موعد تعللك به وقال الاصمعي ايضا وانشدني عيسى
بن عمر قال قال رجل من البادية فصيح كل شيء حتى احيك متاع

باب صح

البرذون السندس كذا فسره في شرح السير ه

ولقدر تحرق واحتاج ومنظور معنى منتظر قال الاصمعي ايضا يقول هذا ما
ترجو ينتفعل من المتاع فتنتظره ام تهجره وتمضي وفي الانفال من السير الكبير
واذا قال امير العسكر للمسلمين من اصاب ثوبا فهو له فاصاب ثوب ديباج او
برذونا مما يلبسه الناس او فروا او كساء فهو له لان اسم الثوب عادة يطلق
على ملبوس بني آدم فكل ما يلبسه الناس فهو داخل في هذا الباب ما خلا
الخف والعمامة والقلنسوة فانه لو اصاب ذلك لم يستحقه لان الثوب اسم لما
يلبس للاكتساء والعمامة والقلنسوة لا يحصل بهما الاكتساء الا ترى ان كفارة
اليمين لا تتأدى بالكسوة اذا اعطى كل مسكين قلنسوة او عمامة او خفين
الا ان يجعل ذلك مكان الطعام اذا كان يساوي ذلك ومن حلف لا يلبس ثوبا
فلبس عمامة او قلنسوة لم يحنث ولو اصاب مسحا او بساطا او سترا او فراشا
لم يكن ذلك له لانه لا يلبسه الناس عادة وانما يتمتعون به في البيوت وانما
يتناول اسم المتاع لا اسم الثوب حتى لو قال من اصاب متاعا فهو له استحق
ذلك كله وملبوس الناس ايضا لان ذلك كله من المتاع والمتاع اسم لما يتمتع
به ولذلك تستحق الاواني عند اطلاق اسم المتاع وان لم يذكره نصا لانه لو قال
من اصاب متاعا دون الآنية فاصاب طستا او اباريق او قماقم او قدورا
من نحاس لم يكن له من ذلك شيء لان هذا من الآنية وقد استثناها من المتاع
فهو دليل على ان عند عدم الاستثناء يستحق ذلك كله كذا قال شمس الائمة السرخسي
في شرح السير الكبير وفسر بعضهم المتاع المذكور في قول الشيخ بالثوب فقال
ولو قال لامتاع اي ثوب فان المتاع اسم لما يتمتع به في العرف صار عبارة
عن الثوب كذا ذكر في بعض الحواشي الى هنا لفظ كتابه اما دعوى العرف
فبهت واما اسناده الى بعض الحواشي فحوالة الى بيت الجهالة قوله
واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالنص لان الزكوة عبادة محضة
فلا تجب للعباد بوجه وانما الواجب لله تعالى وانما سقط حقه في الصورة باذنه

بالنص

امر صح

ای من

بالنص لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء
لنفسه ثم امر بالانجاز [illegible] من ذلك المسمى وذلك لاحتمال اختلاف
المواعيد الا بالاستبدال كالسلطان يخبر لاوليائه بمواعيد كتبها باسمائهم ثم
يقبض وكلائه ان ينجزها من مال بعينه كان اذنا بالاستبدال فصار التغيير
مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل اي واما السؤال الثاني فانما كان وهما
لانا لا نسلم ان الزكوة حق الفقير حتى يلزم التعليل بالمالية بطلان حقه في صورة
الشاة لان الزكوة عبادة خالصة ركن من اركان الاسلام كالصلاة والصوم
الا ترى الى قوله عليه السلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام
الصلاة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا
والمستحق للعبادة هو الله تعالى وحده لا غير اليه اشار الله تعالى بقوله اياك نعبد فلا
تجب الزكوة اذن للفقير بوجه وهذا معنى الحصر في قول الشيخ وانما الواجب
لله تعالى ثم لما ثبت ان الواجب حق الله تعالى على الخلوص كان ينبغي ان لا يجوز تغيير
حقه في صورة الشاة وبنت المخاض ولكن انما سقط في الصورة حقه تعالى باذنه
الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل
بيانه ان الله تعالى وعد للفقراء ارزاقهم في هذه الآية ثم اوجب لنفسه على الاغنياء
مالا مسمى كالشاة والبعير والبقر ثم امر الله تعالى الاغنياء بانجازها وعده
للفقراء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى والمسمى موضوعين
الشاة او عين البعير او عين البقر لا يحتمل انجاز ما وعد الله تعالى للفقراء مع
اختلاف مواعيدهم لكثرة حاجاتهم كما قال الشاعر فما قضى احد منها لبانته
وما انتهى ارب الا الى ارب الا باستبدال المسمى ليقضي حاجاتهم فيحصل
الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل اعني
بالنص المعلول بالعلة لا بالتعليل وحده فثبت ان المراد من المسمى هو
جنس المال لا عين المنصوص ونظيره ان السلطان يخبر لعسكره بمواعيد

لهم واحد منهم بعده وليس كل ما اجاد لهم اخوانه ثم يقولوا احد منهم وكلا
بانجاز ذلك من خزانته فيكون ذلك اذنا منه بالاستبدال لا محالة فكذلك فيما
نحن فيه وقوله الشيخ بالنص في قوله فليس فيها حق واجب يتغير بالنص
متعلق بقوله واجب لا بقوله يتغير وقوله يتغير مسند الى الضمير الراجع
الى قوله حق واجب ومتعلق يتغير محذوف اى يتغير بالتعليل وقوله الشيخ
فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل اى فصار تغيير صورة
المسمى بالنص حال كون النص مجامعا للتعليل اى مقارنا للتعليل يعنى
ان التغيير حصل بالنص المعلول بالعلة لا بالتعليل اى لا بمجرد التعليل وانجاز
الوعد قضاؤه منه قولهم انجز حر ما وعد ويقال اجازه بجائزة سنية اى
اعطاه عطية ومنها جوائز الوفود للتحف واللطف كذا في المغرب وقال في
الغريبين وفي الحديث الضيافة ثلثة ايام وما زاد فهو صدقة وجائزته يوم
وليلة اى يقرى ثلثة ايام ثم يعطى ما يجوز به مسافة يوم وليلة **قوله**
وانما التعليل لحكم شرعى وهو كون الشاة صالحة للفقير وهذا حكم شرعى هذا
جواب سؤال مقدر بان يقال اذا كان تغيير المسمى واستبداله بقيمته بالنص
فما فائدة التعليل فقال التعليل لبيان الحكم الشرعى الذى هو كون المسمى وهو
الشاة او البعير او النقود صالحا للصرف الى الفقير لان جواز الاستبدال اعم
من ان يكون بما يصلح لدفع حاجة الفقير او بما لا يصلح له فثبت بالتعليل ان
الاستبدال انما يصلح لدفع حاجته لا بما لا يصلح له ولهذا لو اسكن الفقير داره
مدة معينة بنية الزكوة لا يجوز لان الاستبدال المسمى بالمنفعة لا يجوز وبيان
هذا فيما قال الشيخ ان الشاة تقع لله تعالى ابتداء بقبض الفقير قربة مطهرة
فتصير من الاوساخ كالماء المستعمل اى الحكم معناه ان الشاة المصروفة
للزكوة تقع لله تعالى عند ابتداء قبض الفقير حال كون الشاة قربة مطهرة
للناس عن الاثام لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ولا تكون مطهرة

لها الآثام الى انها وبازالتها يتمكن في الشاة المؤداة الى الفقير بنية الزكوة نوع
خبث فتصير الشاة المؤداة من الاوساخ بعد ادائها الى الفقير كالماء
المستعمل تحققه ان النبى صلى الله عليه قال يا بنى هاشم ان الله كره
لكم اوساخ الناس وعوضكم منها بخمس الخمس فثبت انها صارت كالماء
المستعمل ولهذا كانت الصدقات محرمة على نبينا وفي الامم السالفة تنزل
النار فتحرقها اذا كانت متقبلة وقد عرف ذلك في قوله تعالى في سورة المائدة
واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما
ولم يتقبل من الآخر ومثل قوله تعالى ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول
حتى يأتينا بقربان تأكله النار ولكن احلت لهذه الامة الصدقات
بعد ثبوت الخبث فيها دفعا لحاجة الفقير وضرورته كما جاز تناول
الميتة عند الضرورة ولم تحل للغنى وحرمت عليه لعدم حاجته وضرورته
لان عنده ما يكفيه فصار صلاح صرف الشاة المؤداة الى الفقير حكما
شرعيا فيها بوقوعها لله تعالى عند ابتداء قبض يد الفقير وصيرورتها الى
الفقير بدوام يده عليها وهذا لقوله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل
التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ولما روى في القصى بن حسن رادا
الى ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه من
تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله الا الطيب فان الله
يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربى احدكم فلوه حتى تكون مثل
الجبل وروى الترمذى باسناده الى ابى هريرة قال قال رسول
الله ما تصدق احد بصدقة من طيب ولا يقبل الله الا الطيب الا اخذها
الرحمن بيمينه وان كانت تمرة تربو في كف الرحمن حتى تكون
اعظم من الجبل كما يربى احدكم فلوه او فصيله ثم لما صار صلاح المحل
حكما شرعيا علّلنا بالتقوم فقلنا انما صارت الشاة صالحة لقضاء حاجة

ذكر
صح

في سورة براءة
صح

اخذها
ل

والفلو بفتح الفاء وتشديد الواو المهر والفلو بكسر الفاء والتخفيف لغة فيه صح

الفقير وكفايته لان الزكاة مال متقوم لان الحاجة تندفع بغير المتقوم ثم
كما يندفع حاجة الفقير بالزكاة لانها متقومة فعدينا الحكم من المنصوص الى غيره
وهو الزكاة وكونها بعد التعليل من غير تغيير كما قبل التعليل كما في سائر
الاقيسة يبقى الحكم في المنصوص كما كان قبل القياس ولما ثبت ان الواجب
في المال وهو الصدقة حق الله تعالى على الخلوص لا حق الفقير لانه ليس بمستحق
للعبادة وقد وقعت عند ابتداء قبض يد الفقير لله تعالى لا للفقير وانما
صارت له بدوام يده عليه حيث جعل مصرفا لها قلنا ان اللام في قوله
تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة على معنى ان الصدقة صارت لهم
في العاقبة لا في الابتداء والغرض من هذا البيان نفي قول الشافعي لانه جعل
للفقير حقا وملكا في الزكاة ابتداء بان جعل اللام للتمليك في قوله للفقراء
او نقول ان اللام وان لم تكن للعاقبة بل كانت للتمليك كما قال الشافعي
لا تدل على ان الصدقة ليست بحق الله تعالى على الخلوص لان الله تعالى سمى الصدقات
قبل التمليك لهم صدقة ولم يقل انما الاموال التي يجب اخراجها عن واجب
الزكاة لهم بل قال انما الصدقات للفقراء فعلم ان الصدقة صدقة قبل
تملك الفقير بوقوعها في كف الرحمن عند ابتداء قبض الفقير لان المستحق
للعبادة هو الله لا غيره فصاروا مصارف للصدقات في حالة البقاء بدوام
ايديهم عليها فملكوها فلم يدل كون اللام للتمليك ايضا على ان الفقراء
حقايق الصدقات ابتداء وفي كونهم مصارف للصدقات جواب عن
السؤال الثالث لان الاسماء المذكورة في الاية وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين
وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم اسباب
الحاجة بدليل ان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله لا تحل صرف
الزكاة اليهم ما لم يكن فقر وحاجة فعلم انهم صاروا مصارف باعتبار

غيرها لمعنى الملايمة والتقوم فيبقى الحكم ... وهو جواز الاداء في المنصوص صح

باعتبار الحاجة لا باعتبار اسمائهم فلو كانوا مصارف باعتبار الاسماء
لا باعتبار الحاجة لحل لهم صرف الصدقة اليهم وان كانوا اغنياء ولاستحق
سهمين شخص واحد اذا كان الشخص فقيرا وابن سبيل وليس كذلك
فلما بطل الاستحقاق بالاسم تعين الاستحقاق بالحاجة فعلم ان المقصود
سد خلة المحتاج وذلك حاصل في واحد من صنف واحد فاجزاء اداؤه
اليه فصار الكل واحدا باعتبار الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة
للصلاة كما ان الكعبة ليست بمستحقة للعبادة وانما يصرف الوجه اليها في
الصلاة فكذلك الفقراء وغيرهم من الاسماء المذكورة ليسوا مستحقين
للعبادة التي هي الزكوة وانما هم مصارف لها فكل جزء من الكعبة قبلة
للصلاة فكذلك كل جزء من الاصناف السبعة مصرف للزكوة بعد سقوط
المؤلفة قلوبهم والدليل على صحة ما قلنا ما روى البخاري في صحيحه
مسندا الى ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلم انه بعث معاذا
الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم
اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله تعالى قد افترض عليهم خمس صلوات في كل
يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة
في اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم وهذا خبر مشهور تلقته
العلماء بالقبول ولم يذكر فيه من الاصناف المذكورين في الاية سوى الفقراء
فعلم ان سبب الاستحقاق هو الفقر والحاجة فجاز الصرف الى صنف واحد
باعتبار الحاجة ويدل على ذلك قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي
وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم بيانه ان الضمير المنصوب
في وتؤتوها الفقراء راجع الى الصدقات وذلك عام في جميع الصدقات
لكونها محلاة باللام فتضمنت الاية جواز اعطائها للفقراء وحدهم وهم
صنف واحد من الاصناف المذكورين في الاية الاخرى ثم جواز الاداء

الى واحد من صنف واحد اما المعنى الحاجة فيه او لان الجنس المذكور في الآية صار مستعاراً
للجنس لدخول اللام عليه ولا يلزم العامل الغنى حيث يصرف الزكوة اليه وان لم يكن
محتاجاً بل كان غنياً اذا لم يكن العامل هاشمياً لان ما ياخذه من العمالة اجرة
من وجه من حيث انه يعمل للفقراء وقول الشيخ اولانه اوجب لهم بعد ما صار
صدقة عطف على التعليل المذكور في قوله واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير
بتغيير بالنص لان الزكوة عبادة محضة معناه ان الفقير انما لم يكن له حق في الزكوة
لكون الزكوة عبادة محضة لا يستحقها الا الله تعالى الى آخر ما قررنا فصار اللام في قوله تعالى
للفقراء على ذلك التقدير لام العاقبة لا لام التمليك فلم يكن حق للفقير ابتداء في الزكوة
وانما صار لهم الملك باعتبار العاقبة او لم يكن لهم حق في الزكوة لان الله تعالى اوجب لهم
الصدقات بعد تحقق اسم الصدقة في المؤدى فلا يدل على كون اللام للتمليك مع ان لهم
حقاً في الزكوة ابتداء وباقي التقرير عرفته مما ذكرنا قبل هذا فان قلت قولكم ان
اللام لام العاقبة لم يسمع في كتب اللغة ولم يوجد فلا معنى لقولكم اذن قلت هذا احتجاج
بالجهل لانك لم تحط بجميع الاشياء وكثير من الاشياء ذاهب عنك وقد احاط بذلك
غيرك الا ترى ان ابا اسحق ابراهيم بن السري الزجاج وهو من كبار اهل التفسير
واللغة قال في معاني القرآن في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى وكذلك نصرف الآيات
وليقولوا درست المعنى وليقولوا اتراث كتب اهل الكتاب ويقرأ ايضاً دارست
اي ذاكرت اهل الكتاب ثم قال وهذه اللام يسميها اهل اللغة لام الصيرورة
وهذا كقوله عز وجل فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً وكما تقول كتب فلان
الكتاب لحتفه فهو لم يقصد بالكتاب ان يهلك نفسه ولكن العاقبة كانت الهلاك الى
هنا لفظ الزجاج وقال ايضاً في سورة القصص في تفسير قوله تعالى فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدواً وحزناً ومعنى ليكون لهم اي ليصير الامر الى ذلك لا انهم طلبوه واخذوه
لهذا كما تقول للذي كسب مالاً فأداه ذلك الى الهلاك انما كسب فلان لحتفه وهو لم يطلب
المال طلباً للحتف ومثله فللموت ما تلد الوالدة اي لم تلد طلباً ان يموت ولدها

صار ل

المؤدّى ل

ايضاً صح

ولكن المصير الى ذلك الى ههنا لفظ الزجاج ايضاً وقال ابو علي الفارسي رحمه الله في
الحجة في البغداديات اختلف اهل العربية في تاويل قول الله عز وجل لايلاف قريش
فقال سيبويه عن الخليل هو على فليعبدوا رب هذا البيت لايلاف قريش ومثله
عندهما وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً وان هذه امتكم امة واحدة وانا
ربكم فاعبدون فقالا ولان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً ولان هذه امتكم
فاعبدون وقال ابو الحسن هو على فجعلهم كعصف مأكول لايلاف قريش وقال
محمد بن يزيد لا يجوز ان يكون المعنى على هذا وانما جعلوا كعصف مأكول لكفرهم
لا لايلاف قريش قال والقول فيه قول الخليل واقول ان ما ذكره ابو الحسن
محمل عندي على معنى ما يؤول اليه عاقبة الامر كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون
لهم عدواً وحزناً وقول القائل فللموت ما تلد الوالدة الا ترى ان المعنى في هذه
الاخبار عن العاقبة لانهم التقطوه ليكون لهم ولياً لا عدواً وحزناً فكذلك جعلوا
كعصف مأكول ليكون العاقبة في اهلاكهم واستيصالهم ائتلاف قريش وان كانوا
على الحقيقة اهلكوا لكفرهم الى هنا لفظ ابي علي رحمه الله في البغداديات فعلم ان
السؤال ساقط لانه ثبت النقل عن اهل اللغة في لام العاقبة على انا نقول لو لم
يثبت النقل عنهم ايضاً لم يكن ذلك مانعاً لاستعمال لام العاقبة بسبيل المجاز لان
المجاز صحته باعتبار المناسبة لا باعتبار الاسمية والفعلية والحرفية فاينما وجدت
جاز وقد وجدت المناسبة فيما نحن فيه لان الملك لما لم يكن للفقراء عند ابتداء قبضهم
لما قلنا ثم صار الذي تصدق عليهم لهم بدوام ايديهم قلنا ان اللام لام العاقبة
لان الملك حصل لهم باعتبار العاقبة والله اعلم قوله وكان قول الشافعي تغييراً
بان جعل الزكوة حقاً للعباد هو خطأ عظيم يعني ان قول الشافعي انتم غيرتم
حكم النص حيث قلتم بجواز اداء القيمة في الزكوة ليس كذلك لان تغيير الشاة الى
قيمتها ثبت باذن الله تعالى بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها بل ان الشافعي هو الذي غير حكم النص حيث جعل الزكوة حقاً لاولئك المذكورين

في الآية بان جعل اللام للتمليك وهذا خطاء لان الزكاة عبادة لا يستحقها الا الله
تعالى وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله **قوله** واما التكبير فما وجب لعينه بل
الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان منه لانها من ظاهر
البدن من وجه فوجب فعلها والثناء آلة فعلها فصار حكم النص ان
يجعل التكبير آلة فعله لكونه ثناء مطلقا فعديناه الى سائر الاثنية
مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وانما ادعينا
هذا دون ان يكون التكبير بعينه واجبا لانا وجدنا سائر الاركان
افعالا توجد من البدن ليصير البدن فاعلا فكذلك اللسان اي واما
السؤال الرابع فانما كان وهما لان التكبير ليس بواجب لعينه على معنى
انه اذا لم يوجد ووجد ثناء آخر غيره لا يجوز الصلاة بدليل قوله تعالى
وذكر اسم ربه فصلى حيث لم يقل وكبر فصلى بل قال وذكر وذكر اسم
الرب اعم من ان يكون بالتكبير او بغيره بما يكون ثناء فعلم بدلالة الآية
ان التكبير ليس بواجب لعينه بل الواجب عند افتتاح الصلاة تعظيم
الله تعالى بما يكون ثناء له مطلقا ثم التعظيم كما يحصل بلفظ التكبير يحصل
بغيره من الثناء وانما قلنا ان الواجب تعظيم الله تعالى بما يكون ثناء
لان الصلاة عبادة بدنية وضعت لتعظيم الله تعالى بكل عضو من اعضاء
البدن واللسان من جملة البدن ثم الواجب تعظيمه تعالى بفعل يليق
بذلك العضو الذي يوجد منه كتعظيمه تعالى بفعل الركوع بالظهر وبفعل
السجود بالجبهة وبفعل القيام بالقدم ثم فعل كل واحد من هذه الاعضاء
آلة لجعل ما وجد منه من الفعل تعظيما فكذلك فعل اللسان ايضا
آلة لجعل ما وجد منه من الذكر والثناء تعظيما فلما ثبت ان الواجب
عند الافتتاح من لفظة التكبير في قوله عليه السلم وتحريمها التكبير الى
سائر الاثنية جاز الافتتاح بما يكون ثناء سوى لفظ التكبير كما يجوز

بلفظ التكبير فبقي حكم الجواز في التكبير بعد التعليل كما كان قبل التعليل
فلم يلزم تغيير حكم النص فلو كان يسمى مثل هذا تغييرا لحكم النص
كان حكم النص متغيرا في كل قياس بعد التعليل وهو قول لم يقل
به احد من القايسين فعلى هذا يحمل ما روي في الحديث من لفظ
التكبير على الاستحباب والفضيلة كما قال القدوري في شرح مختصر
الكرخي وذكر ابن شجاع في المجرد عن ابي حنيفة قال اكره ان يفتتح
الصلاة الا بقوله الله اكبر وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم دخل
بلفظ التكبير وداوم عليه واقل احوال المداومة الفضيلة الى هنا
لفظ القدوري **قوله** وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه لان
من القى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء لكن الواجب ازالة
العين النجس والماء آلة فاذا عدينا حكمه الى سائر ما يصلح آلة
بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير وهو حكم شرعي
وهو انه لا ينجس حالة الاستعمال هذا حكم شرعي ثبت في المزيل والطهارة في محل
العمل فعديناه الى نظيره اي كما ان التكبير ليس بواجب لعينه عند
الافتتاح استعمال الماء ايضا ليس بواجب لعينه اذا اصاب الثوب
النجس الحقيقي وهذا جواب عن السؤال الخامس لان الخصم قال
غيرتم حكم النص لان الشرع عين الماء لازالة النجاسة وانتم جوزتم
ازالتها بسائر المايعات فقال الشيخ استعمال الماء في ازالة النجس
الحقيقي ليس بواجب لعين الماء بل المقصود من استعمال الماء قلع
النجس عن محله وازالته بدليل انه لو القى الثوب النجس او قطع موضع
النجس واحرقه لا يبقى عليه وجوب استعمال الماء ويسقط عنه استعماله
فعلم ان استعمال الماء لم يجب لذات الماء وانما وجب لعلة القالعية
وهي ان الماء تقلع النجاسة وعلة القالعية كما توجد في الماء توجد في سائر

المائعات الطاهرة التي يمكن ازالة النجاسة بها كالخل وماء الورد فجاز ازالة
النجاسة بالخل ونحوه كما جاز بالماء لان المشاركة في العلة توجب المشاركة
في المعلول فبعد تعدية حكم الماء الى نظيره من المائعات بقي الحكم في الاصل
بعد التعليل بعينه كما كان قبل التعليل فلم يلزم اذن ما ادعاه الخصم
من التغيير ومعنى قول الشيخ وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير
الى اخرها قال الى حكم النص كونه آلة صالحة للتطهير وصلاحه حكم شرعي
وتغيير الحكم الشرعي ان يعتبر الماء غير نجس حالة الاستعمال عند ملاقاته
الثوب النجس وهذا الحكم الشرعي وهو كون الماء بحيث لا ينجس حالة الاستعمال
حكم شرعي وفي المزيل وهو الماء الى ان يزايل الثوب بالعصر والطهارة
في محل عمل الماء وهو الثوب حكم شرعي ايضا فعدينا حكم الماء الى غيره
بعلة القالعية فبقي الحكم في الماء بعد التعدية كما كان وكلام الشيخ وقع
هكذا دار فيه حكم شرعي من غير حاجة الى التكرار والتحقيق هنا ان
يقال ان الثوب لم يكن نجسا لذاته بل لغيره وهو مجاورة النجس
فباستعمال الماء ينتهي اجزاء النجس فيبقى الثوب طاهرا كما كان لان
الماء لرقته ولطافته يدخل اثناء الثوب ثم اذا عصر يخرج منه
ويصحبه ما يلاقيه من اجزاء النجاسة هكذا في المرة الثانية والثالثة
الى ان يزول كل الاجزاء فيبقى المحل طاهرا لانتقال النجس الى الماء جزءا
فجزءا لان الشيء الواحد محال ان يكون في محلين في حالة واحدة فلما قام
النجس بالماء زال عن الثوب ضرورة فاذا ثبت هذا الحكم في الماء
ثبت في الخل لان الخل اسرع نفوذا في اثناء الثوب ولهذا تزول به
الالوان والادهان التي لا تزول بالماء فعلم ان الخل اقلع من الماء
وكذا يثبت هذا الحكم في ماء الورد وماء الباقلى لانتهاء اجزاء النجس
بتكرار الاستعمال وقولهم الحكم في الماء ثبت بخلاف القياس فلا يقاس

عليه غيره ممنوع لانه معقول كما بيناه فان قالوا طهارة للصلاة او
طهارة شرعية فلم تصح بالخل كالوضوء قلنا الوضوء غير معقول
المعنى لان الحدث يحصل من محل ويجب غسل محل آخر فيختص به
ورد الشرع وازالة النجاسة معقولة المعنى لان القصد ازالتها بدليل
ان الغسل لا يتعدى محلها فان قالوا مائع لا يرفع الحدث فلا يرفع الخبث
كالبول والماء النجس قلنا هذا لا يلزمنا لان كلامنا في المائع الطاهر
الذي يمكن ازالة النجاسة به ولا يلزمنا المائع النجس او نقول يحصل
ازالة النجاسة بالبول الا انه يخلفها نجاسة اخرى بخلاف المائع الطاهر
ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المائعات لان عمل الماء لا
يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعي ثبت في محل
الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالي
بخبثه ولم يستقم اثباته او في استعمال سائر المائعات بالرأي وهو
لا يعقل مع ان سائر المائعات يلحقنا الحرج بخبثها لانها اموال لا
توجد مباحة غالبا وهذا جواب سؤال يرد عليه بان يقال يرد
عليكم في الحدث ما قلتم في الخبث لانكم عديتم حكم الماء منه بعلة القا
الى الخل ونحوه في الخبث وما عديتموه بهذه العلة الى غير الماء حيث لم
تجوزوا الوضوء بالخل ونحوه فيقال في جوابه انما لم يلزمنا ذلك لان
عمل الماء لا يثبت في محل الحدث وهو اعضاء الوضوء الا بتحقيق ازالة الحدث
الذي هو المانع الشرعي من اداء الصلاة وازالة الحدث بالماء امر شرعي
ثبت في محل الغسل وهو اعضاء الوضوء غير معقول المعنى لطهارة المحل
وتطهير الطاهر غير معقول لانه اثبات الثابت وهو محال عقلا وانما قلنا
بطهارة المحل لانه طاهر حقيقة وهذا لا يتنجس الطعام الذي
يأكله باصابته يده ولا يتنجس الماء الذي في الاناء بملاقاة يده اذا لم تكن له

لعينه

يعني ان عمل الماء الا باثبات المزال وهو التطهير لا يظهر في محل الحدث صح ظاهر لانه ليس على العضو نجاسة حقيقية ولهذا لا صح

نية قربة وانما ثبتت النجاسة في المحل حكما شرعا بقوله ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يكون
الا في محل النجس فقلنا بثبوت النجس في المحل وان لم يدركه عقولنا فاذا كان ثبوته في
المحل غير معقول كان الازالة ايضا غير معقول فاذا كان حكم الماء في الحدث غير معقول
لم تجز تعدية حكم الماء الى ساير المايعات كالخل ونحوه لان شرط التعدية ان يكون
حكم الاصل معقول المعنى بخلاف الخبث فان ازالته بالماء معقول المعنى وهو علة
القالعية فاستقام التعدية الى الخل ونحوه لوجود العلة فيه وهذا معنى قوله ولم يستقم
اثباته في اوان استعمال ساير المايعات بالراى وهو مما لا يعقل يعنى لم يستقم تحقيق
المزال اى تحقيق ازالة النجس باستعمال الخل ونحوه على سبيل التعدية والحال ان اثبات
المزال مما لا يعقل اي لا يدرك بالعقل على انا نقول ساير المائعات ليست بنظاير
للماء لان الماء يوجد مباحا غالبا ولا يبالى بخبثه عند استعماله في القربة وساير المايعات
لا توجد مباحة ويبالى بخبثها فلم توجد المماثلة بين الماء وغيره من هذا الوجه فاقتضى
ان لا يجوز التعدية ايضا كما لم يجز التعدية لكون حكم الاصل غير معقول المعنى وكان
الشيخ ذكر هذا الوجه تاكيدا وتاييدا لعدم تعدية حكم الاصل لكونه غير معقول
المعنى قوله ولا يلزم ان الوضوء صح مع هذا بغير النية اي مع كونه غير معقول
المعنى وهذا جواب سؤال بان يقال لما كان ثبوت الحدث في الاعضاء امرا شرعيا
غير معقول المعنى وكان ازالته بالماء ايضا حكما شرعيا غير معقول لا حقيقيا كان
يجب ان يشترط النية عند استعمال الماء للوضوء كما في التيمم بالتراب وغيره فاجاب
الشيخ عنه بقوله لان التغير ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فبقي الماء عاملا بطبعه
من الوجه الذي يعقل معناه ان التغير من صفة الطهارة الى النجاسة بخروج الخا
النجس من بدن الحي ثبت في محل عمل الماء وهو البدن كله في الجنابة والاعضا
الاربعة في الحدث الاصغر عا * غير معقول المعنى وازالة الحدث بالماء وان كانت
غير معقول المعنى ايضا لم تشترط النية فيها لان الشرع جعل الماء مطهرا بطبعه قال تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا من تقييد بالنية فبقي الماء عند استعماله عاملا بطبعه معقول

المعنى فلا حاجة الى النية فيما هو طهور بطبعه معقول المعنى لان ما كان عاملا بطبعه
توجد تلك الطبيعة [illegible] النية او لم توجد كالنار فان طبيعتها الاحراق
تحرق اذا وجدت محلا قابلا للاحتراق بلا نية بخلاف التراب فان طبعه
تلويث لا تطهير وانما جعل مطهرا عند ارادة القربة فاحتيج الى النية
فظهر الفرق بين الوضوء والتيمم ولان الله تعالى قال في آية الوضوء فاغسلوا
وجوهكم الآية مطلقا عن قيد النية وجعل الماء مزيلا للحدث بلا اشتراط
النية فيحصل الاجزاء في الوضوء بلا نية عملا باطلاق الكتاب ولا تزاد النية
بخبر الواحد على خاص الكتاب لان نسخ خبر الواحد كتاب الله تعالى لا يجوز
اذا كان خاصا او عاما لم يخص منه شيء والزيادة على النص نسخ عندنا
على ما اثبتناه في بابه او يحمل خبر الواحد على الاستحباب لا على ان النية شرط
حتى لا يلزم المعارضة بينه وبين كتاب الله تعالى لعدم المساواة او يحمل على حكم
الآخرة وهو الثواب اذ هو المراد بالاجماع لا على حكم الدنيا وهو جواز الصلوة
لان المشترك لا عموم له في موضع الاثبات وتمام البيان مر في غاية البيان في
كتاب الطهارة وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله ولا يدخل على هذا الجواب
تصحيح الوضوء بغير النية لان الذي لا يعقل المعنى فيه ما هو مزال عن المحل
عند استعمال الماء فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل معقول المعنى
فلا حاجة الى اشتراط النية لحصول الازالة به كما في غسل النجاسات فعلم
ان هذه الحدود انما يقف المرء عليها عند التامل عن انصاف الى هنا لفظ
شمس الائمة رحمه الله قوله وهذه حدود لا يهتدى لدركها الا بالتامل
والانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف منة من الله تعالى وفضلا اشار
بقوله وهذه الى الاجوبة التي اجاب بها عن مسائل اوردها الخصم
يعنى ان هذه الاجوبة لا يدركها من لم يتامل فيها ولم ينصف الصواب ولم يوقر
السلف يعرض بهذا ان الخصم لو تامل في هذه المسائل وانصف ووقر السلف

في اجوبة المسائل واخذها لظهور له الحق ولم يحتج الى الايراد لكن لما لم يفعل ذلك
احتاج الى الايراد والله اعلم باب الركن لما
ذكر الشيخ في اول القياس ان الكلام في هذا الباب ينقسم الى اقسام نفس القياس
وشرطه وركنه وحكمه ودفعه فرغ عن بيان القياس وشرطه شرع في بيان الركن
وهو القسم الثالث. قوله ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل
عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه اي ركن القياس وصف جعل
علما على حكم النص من بين الاوصاف التي اشتمل عليها وجعل الفرع نظيرا
للنص في حكم النص بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء في قوله بوجوده للسببية
وروى لفظ التقويم باللام والباء جميعا ولفظ المنتخب باللام والضمير فيه يرجع
الى ما وهو عبارة عن الوصف وانما قلت ان ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به
ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن الاشتراك في الاصل والفرع في
الوصف الذي به يثبت الحكم لا يكون الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس
حينئذ لان القياس محاذاة بين شيئين بانه مثل حكم احدهما في الآخر لوجود
مثل علته في الآخر وانما قيد بقوله علما لان علل الشرع امارات ودلالات
على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى انه هو الموجد لا غير وقال
في الصحاح ركن الشيء جانبه الاقوى وهو يأوي الى ركن شديد اي عز ومنعة
وجبل ركين له اركان عالية وقال في التقويم ركن العلة ما جعل علما على حكم
النص من جملة ما اشتمل عليه اسم النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده
فيه كما وجد في الاصل لان العلة به تقوم فكان ركنا الى هنا لفظ التقويم واراد
بالعلة القياس وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله ركن القياس هو الوصف
الذي جعل علما على حكم النص من بين الاوصاف التي يشتمل عليها اسم النص
ويكون الفرع به نظيرا للاصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع لان ركن
الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وانما يقوم القياس بهذا الوصف الى هنا لفظه

ركن القياس

ركن العلة بوجوده

وقال صاحب الميزان في الاصول ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في
ثبوت الحكم في الاصل ومتى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا
عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى الاصل لاثبات حكم الاصل فيه
ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لان النص خاص لا يتناول
الفرع فلا بد ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله
في الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم يكن هكذا لا يمكن اثبات الحكم في الفرع
لان الحكم لا بد له من دليل وليس فيه نص ولا اجماع ولو كان لكان اثبات
الحكم فيه نصا لا قياسا فثبت ان الركن ما قلنا وان كان لا ثبات الحكم بالقيا
سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط على ما نذكر لكن الحكم يضاف الى الركن عند
وجود الشرائط لا اليها كالنكاح ينعقد بالايجاب والقبول عند وجود الشرائط
من الاهلية والشهادة ونحوها وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون
الشرائط فكذا ههنا هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند هو الوصف الذي جعل
علما لثبوت الحكم في الفرع على ما نذكر ان شاء الله تعالى الى هنا لفظ صاحب الميزان
ثم قال فيما بعد عند ذكر شرائط القياس ومن شرائط صحة القياس ايضا
ان يكون الحكم في المنصوص عليه ثابتا بالوصف الذي جعل علة حتى يثبت مثل
ذلك الحكم في غير المنصوص عليه لوجود مثل ذلك المعنى اما متى لم يكن
الحكم في الاصل ثابتا بالعلة فكيف يثبت في الفرع بمثله وهذا قياس قول مشايخ
سمرقند وهو قول الشيخ الامام الاجل الزاهد ابي منصور وهو قول الشافعي
وقال مشايخ العراق هذا ليس بشرط والحكم في النص لا يثبت بالعلة بل بعين
النص ولكن الوصف في الاصل جعل علما على كونه علة في حكم الفرع ويبتنى على
هذا ان العلة القاصرة على موضع النص والاجماع والعلة المتعدية عنهما الى
الفروع صحيحة عند الفريق الاول ولا يجوز عند الفريق الثاني وعلى هذا
المذهب اكثر المتأخرين من اصحابنا اتباعا للقاضي الامام ابي زيد الى هنا

كشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام

اي على عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة

وقال مشايخ العراق

لكن صاحب الميزان وجه قول من قال ان الحكم في الاصل ثابت بالنص لا بالعلة وفي
الفرع بالعلة لا بالنص ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة
واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون فاضيف الحكم في
الاصل الى النص لهذا واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فوقها
لان الحكم بالعلة انما يثبت حيث لا يكون فيه نص ولا اجماع فاذا لم يكن الحكم
في الاصل عندهم ثابتا بالعلة كان الواجب عليهم ان يقولوا ركن القياس
هو الوصف الذي جعل علما على ثبوت الحكم في الفرع ولا يقال الحكم اذا لم
يثبت عندهم في الاصل بالعلة فمن اين يتاتى التعدية الى الفرع لانا
نقول المعنى في الاصل صالح لاضافة الحكم اليه مؤثر لكن لم يظهر اثره
في المنصوص لكون النص اقوى منه واذا عدم النص في الفرع فاضيف الحكم
الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه نظيره الشركة
في نفس المبيع فانها علة لاستحقاق الشفعة والجوار ايضا علة له ثم في
موضع الشركة وجدت علتان الشركة والجوار ولكن اضيف الحكم الى الشركة
لكونها اقوى فلم يدل ذلك على ان الجوار ليس بعلة في غير موضع الشركة
لاستحقاق الشفعة فكذا عدم اضافة الحكم الى الوصف في الاصل لكون
النص اقوى لم يدل على ان الوصف ليس له اثر في الفرع ووجه قول
ابي منصور ومن تابعه ان العلة اذا لم تكن لها اثر في حكم الاصل ولا
نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع اصلا لا نصا ولا قياسا اما عدم ثبوته
بالنص فظاهر لان النص غير وارد في الفرع واما عدم ثبوته بالقياس
فظاهر ايضا لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل
علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير
مؤثرة فلما انتفى الحكم في الفرع اصلا ولزم منه ابطال القياس وهو منفي
باجماع القائسين قلنا بان العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم بطلان القيا س

وقولهم ان النص قطعي قلنا نعم لكن لا نمنع كونه قطعيا اضافة الحكم
الى العلة وهذا لان النص ايضا امارة على ثبوت الحكم كالعلة لان
المثبت للاحكام هو الله تعالى ووروده انما يكون لمعرفة الحكم ثم ورود
النص لا يخلو اما ان يكون معقول المعنى او لا فان لم يكن معقول المعنى
يقتصر الحكم على مورد النص ولا يكون فيه قياس وان كان معقول
المعنى يكون المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى وورود النص يكون
لتعريف ثبوت الحكم بذلك المعنى وذلك المعنى هو العلة فيكون ما هو المؤثر
في حكم الاصل هو المعنى لا النص فان قلت يلزم على هذا ان يثبت
الحكم قبل ورود النص لوجود العلة قبله قلت لا نسلم ذلك لانا
لا ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة بجعل الشرع اياها علة فلا يكون
لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا في العلل الشرعية وايضا ان
نثبت الحكم في الفرع بعلة مستنبطة من الاصل فاذا لم يرد النص
ولم يوجد الاجماع فلا وجود للاستنباط فلغا السؤال وقال ابن
الحاجب اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
قوله وهو جايز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة
في الحلي والطعم جعله الشافعي علة للربوا ووصفا عارضا واسما كقول النبي عليه السلام
في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهو اسم علم وانفجر صفة عارضة
غير لازمة وعللنا بالكيل وهو غير لازم ويكون جليا وخفيا ويجوز
ان يكون حكما كقول النبي عليه السلام للتي سالت عن الحج ارايت لو كان
على ابيك دين وهذا حكم وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى وهذا حكم ايضا ويجوز ان يكون فردا وعددا كما في باب الربوا
ويجوز ان يكون في النص وهذا لا اشكال ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به كما
جاء في الحديث انه رخص في السلم وهو معلول باعدام العاقد وليس في النص

جعل يتعدى الى مفعولين كقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا ح

وصفا لازما وعارضا واسما

ذلك والنهي عن بيع الآبق معلول بالجهالة او العجز عن التسليم وليس في النص ذلك وعلل ان في نكاح للامة على الحرة بارقاق جزء منه وليس في النص لكنه ثابت به وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما توقف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل اي الوصف الذي جعل علما على حكم النص منقسم على اقسام منها ان يكون ذلك وصفا لازما كتعليلنا لوجوب الزكوة في حلي النساء بالثمنية لان الثمنية وصف لازم للذهب والفضة بحيث لا ينفكان عنها فيبقى ما بقي الذهب والفضة كما ان حكم الربوا لما كان متعلقا بوصف لازم لعين الذهب والفضة وهو الوزن عندنا والثمنية عند الخصم بقي ما بقي العين ولكن تعليل الخصم بالثمنية في باب الربوا مردود لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانه متعدية الى الحلي فان قلت لا نسلم ان الزكوة متعلق بوصف الثمنية ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الثمنية ملازمة لعين الذهب والفضة قلت اما الجواب عن الاول فنقول ان سبب وجوب الزكوة المال النامي بدليل ان العروض اذا كانت للتجارة وجب فيها الزكوة ~~والانما والابل اذا سائمة يجب فيها الزكوة والانما~~ والاسامة والتجارة تؤثران في النماء الا ان حقيقة النماء ليست بمعتبرة لانه قد يحصل بالتجارة والاسامة الحصول وقد يقل وقد يكثر ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والازمان فاعتبر الدليل وهو التجارة والاسامة لكن التجارة لا يمكن اعتبارها حقيقة ايضا لانها قد تكون وقد لا تكون وقد تقل وقد تكثر وقد تكون رابحة وقد تكون خاسرة ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والازمان فاعتبر دليل التجارة ودليلها الذهب والفضة الثمنية لانها داعية الى التجارة فكانت الزكوة متعلقة بوصف الثمنية واما الجواب عن الثاني فنقول ان المراد من الثمنية ان تكون الذهب والفضة بحال يقدر به مالية الاشياء ويتوصل به اليها والذهب والفضة بهذه الصفة قبل الصياغة وبعدها فثبت ان الثمنية ملازمة للذهب والفضة فيبقى الحكم المتعلق وهو الزكوة ما بقي عين الذهب والفضة وهذا التعليل النافع في الحنطة والشعير بالطعم الربوا فان الطعم وصف لازم لهما لا ينفكان عنه

والابل اذا كانت سائمة يجب فيها الزكاة والانما صح

وقد صح

في

ومنها

ومنها ان يكون ذلك الوصف عارضا كما روى عن النبي عليه السلام قال للمستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانما هو دم عرق انفجر وقوله انفجر صفة عارضة ليست بلازمة لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر وهذا الحديث بهذه الصيغة ذكره بعض فقهائنا ولم يوجد كذلك في كتب الحديث قال محمد بن الحسن في الاصل وقد بلغنا عن النبي عليه السلام ان امراة استحيضت فسئل رسول الله عن ذلك فقال ليس ذلك بحيض وانما هو دم عرق فقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الاستحاضة غير دم الحيض وجعل ذلك بمنزلة العرق يسيل منه الدم وانما ذلك بمنزلة الرعاف وغيره من الدم يسيل من الجسد الا ان مخرجه ومخرج دم الحيض من موضع واحد وحكمه مختلف اما دم الحيض فتترك له الصلاة وان صامت فيه اعادت صيامها واما دم الاستحاضة فحكمه حكم دم الرعاف فتوضأ منه لكل صلاة وتصلي ويأتيها زوجها وتصوم وهي فيه بمنزلة الطاهر الى هنا لفظ محمد في الاصل وقال مسلم في صحيحه باسناده الى عائشة رضي الله عنها قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي صلى الله عليه فقالت يا رسول الله اني امراة استحاض فلا اطهر افادع الصلاة قال لا انما ذلك عرق وليست بالحيضة فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة فاذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي وليس لفظ انفجر في الحديث كما ترى وعلى هذا ما علل اصحابنا في تعليل الربوا بالكيل والوزن فانهما وصفان عارضان يختلفان بحسب عادات البلدان وقال في التقويم قال النبي صلى الله عليه للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي لكل صلاة فقوله انه دم عرق تعليل والدم اسم علم وانفجر صفة عارضة وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وقد يكون اي الوصف عارضا او اسما نحو قوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة نقض الطهارة انه دم عرق انفجر والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة مثاله تعليل علمائنا نص الربوا

لوقت صح

وكذلك روى الترمذي صح

نقض صح

بالكيل والوزن فان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن
والاوقات الى هنا لفظ شمس الائمة ولما لم تثبت الانفجار [illegible] حيث جعل ابو بكر
الرازي في اصول فقهه قوله عليه السلم انه دم عرق نظير الوصف اللازم الا ترى
انه قال العلل الشرعية سبيلها ان يكون وصفا للاصل المعلول ولا فرق بين
ان يكون ذلك الوصف لازما للاصل لا يزايله وبين ان لا يكون لازما بل يكون
موقوفا على عادات الناس فيه فمن الاوصاف اللازمة للاصل ما هي علة
فيه نحو صفة دم الاستحاضة انه دم عرق وكونه دم عرق صفة لازمة لسائر
الدماء الخارجة من بدن الانسان ما خلا الحيض والنفاس وجعل النبي
صلى الله عليه هذا الوصف علة لنقض الطهارة ومما لا يكون وصفا لازما
للاصل وانما يلحقه الصفة على حسب عادة الناس في التعامل به الكيل
والوزن في المكيلات والموزونات وليس ذلك صفة لازمة للاصل
المعلول اذ جائز ان يترك الناس التفاضل بها كيلا او وزنا ولا فرق
عندنا بين ما هذا وصفه من المعلول وبين الاوصاف اللازمة للاصل
مما لا يفارقه وليس لكون هذا الوصف غير مفارق له مزية على الآخر
في باب العلل الا ترى ان مخالفنا قد جعل الشدة علة لتحريم الخمر
وقد يجوز ان يفارقها فيصير خلا الى هنا لفظ ابي بكر الرازي ومنها
ان يكون الوصف اسما والمراد من ذلك ان يتعلق الحكم بوجود مجرد
الاسم كالخمر حيث تعلق الحكم وهو الحرمة بمجرد اسم الخمر من غير نظر
الى صفة اخرى كالاسكار والشدة وهو النيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد حتى ثبت الحكم في قليل الخمر كما في كثيرها
ولا يتعدى الى المثلث لعدم وجود الاسم والشيخ اورد قوله عليه السلم
انه دم عرق نظيرا لكون الوصف عارضا واسما فقال وهو اسم علم
والانفجار صفة عارضة غير لازمة واشار بقوله دم عرق الى صفة

بلغ

ويكون كونه مسمى بذلك الاسم هو العلة اعني ان ذاته يكون مثبتا للحكم لذاته لا لمعنى آخر ح

النجاسة

النجاسة وبالانفجار الى صفة الخروج اذ انتقاض الطهارة يتعلق بهما
ولقائل ان يقول اذا كان الحكم يتعلق بالوصفين جميعا يكون المجموع
علة لا كل واحد منهما وعلماؤنا كابي بكر الرازي والقاضي ابي زيد
وشمس الائمة رحمهم الله جعلوا كل واحد منهما علة الا ترى ان القاضي
قال في التقويم وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا او اسما او
حكما بلفظ او ولذلك ذكر شمس الائمة بلفظ او ايضا ولهذا كان اسم
الخمر وحده كافيا في تعلق الحكم به وقول الشيخ اسم علم معا يجوز بالتنوين
فيهما جميعا على ان يكون علم صفة للاسم ويجوز بالاضافة ايضا لما ثبت
رواية التقويم كذلك والمراد منه ان يكون علم الذات لان كل اسم علم
على مسماه لا علما مصطلحا ومما يليق ذكره هنا ما اورده الشيخ
ابو بكر الجصاص الرازي في شرح لمختصر الطحاوي في مسألة وجوب
الزكوة في الحلي قال والحجة في وجوبها قول الله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم
فعلق الوجوب بالاسم وذلك موجود في الحلي والدليل على ان المراد
به الزكوة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا
محمد بن عيسى قال حدثنا عتاب عن ثابت بن عجلان عن عطاء عن
ام سلمة قالت كنت البس اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز
هو فقال ما بلغ ان يؤدى زكوته فزكي فليس بكنز فاخبرنا عليه السلم
ان ما ادي زكوته فليس بكنز نصا وتقدير الآية على هذا المعنى والذين
لا يؤدون زكوة الذهب والفضة فبشرهم بعذاب اليم وروي في خبر
آخر كل مال اديت زكوته فليس بكنز وان كان مدفونا وما لم تؤد زكوته
فهو كنز وان كان على وجه الارض فصار الكنز في الشرع اسما لما لا يؤدى
زكوته الى هنا لفظ شرحه وذكر ابو بكر الرازي ايضا في كتاب الرضاع

ص

من شرح مختصر الطحاوي في باب التحريم بالرضعة الواحدة والاصل فيه
قوله تعلى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة ومعنى الرضاع
مفهوم في لغة العرب فبل ورود الشرع غير مفتقر الى ورود بيان فيه فلما
علق الحكم فيه بالاسم وجب اعتبار عمومه فيما تناوله ويدل على ان الاسم
يتناول القليل والكثير ان ابن عمر لما قيل له ان ابن الزبير يقول لا تحرم
الرضعة ولا الرضعتان قال قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير قال
الله تعلى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وقال ابو بكر
الرازي ايضا في باب ذكر الاوصاف التي تكون علة للحكم من اصول فقهه وقد
تكون العلة نفس الاسم كقولنا ان مسح الرأس مرة واحدة قياسا على
سائر الممسوحات من نحو المسح على الخفين ومسح التيمم بعلة انه مسح الى
هنا لفظه رحمه الله ومنها ان يكون ذلك الوصف جليا بحيث لا يحتاج في معرفته
الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عليه السلم الهرة ليست بنجسة
فانها من الطوافين ويجوز ان يكون المراد منه القياس الجلي ومنها ان يكون
ذلك الوصف خفيا مثل علة ربوا التفاضل وهي القدر والجنس عندنا والطعم
عند الشافعي في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة وعند مالك الاقتيات
والادخار بشرط المجانسة ويجوز ان يكون المراد منه القياس الخفي وهو الذي
تسميه الاستحسان ومنها ان يكون ذلك الوصف حكما من احكام الاصل
فانتصب علة في الفرع بوجوده فيه لثبوت الحكم المتنازع فيه جعله الشيخ
كقول النبي عليه السلم في التي سألت عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين وذكر
تمام الحديث في باب يلقب ببيان صفة حكم الامر فقال قالت يا رسول
الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة ايجزيني ان
احج عنه فقال صلى الله عليه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان
يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق والوصف هنا حكم لانه عليه السلم

بين لها حكما وهو جواز اداء الحج بالاستدلال بحكم آخر وهو قبول قضاء الدين وقبول
الدين حكم وهذا انما [illegible] اذا صح الحديث على هذا الوجه ولنا في صحته نظر
بيناه في ذلك الباب وجعل الشيخ من نظائر كون الوصف حكما قوله في المدبر
انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز وهذا حكم ايضا يعني ان
الى المدبر المطلق تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد
وتعلق العتق بمطلق موت المولى في الاصل حكم جعل ذلك علة في الفرع
وهو المدبر المطلق وعند الشافعي يجوز بيع المدبر المطلق اما المدبر المقيد
فيجوز بيعه بالاتفاق كما اذا قال ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او من
مرض كذا ولكن اذا مات المولى على الصفة المذكورة عتق كما يعتق المدبر
مطلقا وعند الشافعي لا يجوز بيع ام الولد على القول الجديد ويجوز على القول
القديم قبل موت المولى كذا ذكره الغزالي نقلا قول القديم للخصم ان يمنع
ويقول لا نسلم ان بيع المدبر لا يجوز قياسا على بيع ام الولد لان الاصل ليس
بمتفق عليه ولكن نحتج عليه بوجوه اخر ذكرناها في باب التدبير وفي باب
الاستيلاد في غاية البيان وقال في التقويم وقال عليه السلم للتي سألته عن
الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت
نعم فقال دين الله احق علل بحكم اخر لحكم سئل عنه لان قولنا دين
عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وقال علماؤنا بيع
المدبر باطل لان عتقه تعلق بمطلق موت المولى فاشبه ام الولد والتعلق
حكم الى هنا لفظ التقويم وقال ابو بكر الرازي وقد تكون العلة حكما من
احكام الاصل فينتصب علة للفرع يجب فيه الحكم المتنازع بوجوده كما قلنا
في المحرمين اذا قتلا صيدا وجمعنا بينهما وبين قاتل الخطاء بان هذه كفارة
فيها صوم وهذا يجب جميعا كاملا ولقولنا ان الرجل ممنوع من تزوج اخت امرأته
في عدتها منه بعلة انها معتدة قياسا على تزوجها زوجا آخر اذا كانت معتدة

ان على كل واحد منهما جزاء
كاملا لانها كفارة
فيها صوم لقوله تعلى
او كفارة طعام مساكين
فسماه كفارة فاشبهت
كفارة قتل الخطاء لما كانت
كفارة فيها صوم ح

وتحريم الاختين والزوجتين من طريق الجمع فيها حكم واحد علتها كونها معتدة وكونها
معتدة انما هو حكم، وكقولنا ان المني نجس لان خروجه ينقض الطهارة قياسا
على انتقاض الطهارة بخروج البول وكان انتقاض الطهارة علة لكونه نجسا
وانتقاض الطهارة حكم .. الى هنا لفظ ابى بكر الرازى فى اصول فقههم ومنها ان يكون
الوصف مفردا وهو كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده
ومنها ان يكون الوصف عددا او اوصافا كثيرة يكون مجموعها علة كما قلنا فى علة
تحريم التفاضل بانها القدر والجنس فباحدهما لا يثبت حرمة التفاضل وكقولنا
فى سؤر السباع التى يستطاع الامتناع من سؤرها انه نجس قياسا على الكلب
بعلة انه محرم الاكل لا لحرمته ويستطاع الامتناع من سؤره فالعلة ههنا
ذات اوصاف ثلثة احدها انه محرم الاكل والثانى ان تحريم اكله لا لحرمته
والثالث انه يستطاع الامتناع من سؤره فى العادة ومتى اخللت بشيء من
هذه الاوصاف انتقضت العلة فصارت هذه الاوصاف بمجموعها علة لتحريم السؤر
وقال ابو بكر الرازى فى باب ذكر الاوصاف التى تكون علة للحكم وقد يشتمل
العلة على اوصاف بعضها صفة لازمة للاصل والاخر حكم والاخر وصف عارض
فيه كقولنا ان سيلان الدم من الجرح الى موضع الصحة علة لنقض الطهارة لانه
دم عرق خارج نجس فكونه دم عرق صفة لازمة له وكونه خارجا وصف
عارض فيه وكونه نجسا انما هو حكم ليس هو وصفا له لازما ولا عارضا وقد تشتمل
ايضا على اوصاف بعضها حكم وبعضها عادة كقولنا فى علة نجاسة سؤر السبع
انه محرم الاكل لا لحرمته ويستطاع الامتناع من سؤره قياسا على الكلب
فقولنا محرم الاكل حكم وقولنا يستطاع الامتناع من سؤره متعلق بالعادة
الى هنا لفظ ابى بكر الرازى وقال ايضا فى باب فيما يضم الى غيره فيجعلان
بمجموعهما علة لو قال قائل ان العلة فى نجاسة سؤر السباع ان السبع محرم
الاكل قياسا على الكلب فهذا لا يصح لان الانسان والحمير اكلها محرم وسؤرها

طاهر فاحتجنا [illegible] ذلك الى تقييد العلة بوصفين لكل واحد منهما تاثير
فى الاحكام وهو ان نقول محرم الاكل لا لحرمته يستطاع الامتناع من سؤره لانا
لو اقتصرنا على قولنا محرم الاكل لا لحرمته لزم عليه سؤر الحمير لانه محرم
الاكل لا لحرمته فاحتجنا الى تقييده ايضا بانه يستطاع الامتناع من سؤره
وانما صح الحاق هذين الوصفين بالمعنى الذى ذكرنا فى صحة كون الجميع
علة للحكم لتعلق الاحكام بها الا ترى ان سؤر الكلب نجس وسؤر الهر
طاهر ولم يفترقا فى الحكم الا من جهة ان الكلب يستطاع الامتناع من سؤره
فى العادة ولا يستطاع الامتناع من سؤر الهر وكذلك الكلب سؤره نجس
وسؤر الانسان طاهر مع كونهما محرمى الاكل وانما اختلفا من جهة ان تحريم
اكل الكلب لنجاسته وتحريم اكل الانسان لحرمته لا لنجاسته فاعتبر
شروط العلل وما يصح ضمه اليها مما لا يصح بما وصفنا ونظائر هذا كثيرة فى
المسائل المختلف فيها وفيما ذكرنا تنبيه الى هنا لفظ ابى بكر الرازى رحمه الله
ثم اعلم ان كون العلة ذات اوصاف فى العلل الشرعية لا خلاف فيه فاما
فى العلل العقلية فقال بعض متاخرى الاصول اختلف العقلاء فيها فقالت الاشعرية
ان العلة فيها وصف واحد وقال غيرهم يجوز ان تكون اوصافا وكذا الخلاف
فى الحد انه يجوز ان تكون بوصف واحد وباوصاف عند العامة وعند الاشعرية
لا يجوز التحديد الا بوصف واحد وهذا من مسائل الكلام واما جوازه فى الشرعيات
ان تكون العلة ذات اوصاف لان علل الشرع امارات على الاحكام لمصالح
العباد ويجوز ان تتعلق المصلحة بوصف واحد وباجتماع وصفين واوصاف
فيجب القول بالجواز ثم العلة اذا كانت ذات اوصاف فى الافعال الحسية
قد يتعلق بها حكم شرعى فلا بد من بيانها والكلام فيه يقع من وجهين من
حيث الحقيقة ومن حيث الحكم اما من حيث الحقيقة فاختلفوا فيها على
حسب ما ذكرنا ان العلة هى كل الاوصاف او صفة الاجتماع او الوصف

وباجتماع ل

الزايد المجهول الذي لا يتصوّر انعقاد العلة والحكم بدونه [illegible] الحكم المعلّق بوجود
شرائط علىٰ هذا قال بعضهم العلة هي كل الاوصاف وقيل العلة صفة الاجتماع
وقال بعضهم هو الوصف الزايد وهو وصف من الجملة غير عين وهو الذي لا يتصوّر
بدونه الاجتماع ولا ينعقد العلة بدونه ونظيره المسئلة سفينة في الماء لا تفرق بوضع
كرّ فيها وتغرق اذا زيد قفيز على الكر فوضع انسان فيها كرًّا او قفيزًا بغير
اذن صاحبه حتى غرقت السفينة وتلف ما فيها فعند الاولين يضاف الى الكر
والقفيز جميعًا وعند الفريق الثاني الى صفة الاجتماع وعند الفريق الثالث
يضاف الى قفيز من الجملة غير عين لا الى قفيز عينًا ويستوي الجواب بين
ان يلقي الكر والقفيز معًا او يلقي الكر اولًا ثم القفيز لانه ما لم يوجد الكل لا
يتحقق التلف باي طريق وجد وضع الكل واما في حق الحكم ان كان ذلك
الطرح من الواحد يجب عليه ضمان الكل ان كان بغير اذن صاحبه سواء
طرحهما معًا او على التعاقب وكذا اذا كان مأذونًا من جهة صاحبه بطرح الكر
لا غير فطرح معه قفيزًا زايدًا لانه ما رضي بوضع متلف وان كان الطرح من
اثنين ان طرحا معًا فالضمان عليهما وان طرحا على التعاقب فالضمان على الاخير
عندنا وعند زفر عليهما نحن اعتبرنا الحقيقة وقال ان التلف حقيقة انما
ان يحصل بالكل او بزايد غير عين فانه ما لم يحصل اجتماع الكل لا يتحقق
التلف ولا فرق بين التعاقب والقران واصحابنا سلّموا ان التلف حقيقة
يحصل عند الاجتماع اما مضافًا الى الكل او الى الزايد غير عين لكن ثم
هذا الضمان يجب على من وجد منه الوصف الزايد لان الاوصاف المتقدمة
لا تنعقد علة التلف بدون الاخير فصار الوصف الاخير به يحصل وصف الاجتماع
والمتلف هو وصف الاجتماع اولان بالاخير يصير واحد منهما متلفًا لانه كان
موجودًا ولم يتصل به التلف فصار هو الجاعل اياه علة والحكم في الشرع يضاف
الى علة العلة كما يضاف الى نفس العلة عند الانفراد الى هنا لفظ الميزان

ومنها ان يكون الوصف في النص وهذا لا يشكل انما قال الشيخ انه لا يشكل لانه لا
خلاف في جوازه كلا [illegible] اذا كان الوصف في غيره ففيه خلاف نذكره بعد هذا
ونظير الوصف في النص تعليلنا بالقدر والجنس في علة الربوا فانه موجود
في النص في حديث الاشياء الستة وهو ما ذكر في الحديث بقوله عليه السلام كيلًا
بكيل ووزنًا بوزن وكذا وصف الطواف في الهرة في النص في قوله عليه السلام
فانها من الطوافين والطوافات عليكم ومنها ان يكون الوصف في غير النص
اذا كان ثابتًا به اي اذا كان الوصف ثابتًا بالنص يعني اذا كان النص
مقتضيًا له من حيث المعنى وهذا كما جاء في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع ما ليس عنده الانسان ورخص في السلم والنص معلول باعدام العاقد
اي بفقره واحتياجه وليس هذا الوصف في النص وكذا روي ان النبي صلى الله عليه
نهى عن بيع الآبق والنص معلول بجهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي الى
المنازعة او بعجز البائع عن تسليم المبيع ولم يذكر في النص لكنهما ثبتا بالنص
لان السلم يقتضي عاقدًا لا محالة والاعدام صفة العاقد فكان الاعدام مما ثبت
بالنص وكذلك البيع يقتضي بائعًا ضرورة والعجز صفة البائع فكان العجز ثابتًا
بمقتضى النص من حيث المعنى يقال اعدمه فعدم واعدم اي افتقر
وذكر في ميزان الاصول خلافًا في هذا الفصل فقال ثم هل يشترط ان يكون
وصف العلة قائمًا بمحل العلة ام لا فعند مشايخ العراق شرط واستدلوا بالعلل
العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات القائم به متحركًا ويستحيل ان يكون
الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركًا فكذا في العلل الشرعية
ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل
الحكم فان البيع والنكاح والطلاق علة لثبوت الاحكام في المحال وهذه
العبادات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدمًا محتاجًا علة جواز
السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد لا بمحل الكلام فيجب ان لا يكون

علیه السلام صح

ثابتا

بوجوده شرطا في محل الحكم الا ان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام
الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدلالة كالعالم دليل على وجود الصانع وقوم
ولهذا قلنا ان السحر علة لتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشخص الذي
اصابته العين وان لم يوجد الاتصال والقيام وانما شرط العلة بهذا الشرط
عند المعتزلة ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم الى هنا
لفظ الميزان وتعليل الشافعي بارقاق الجزء في قوله عليه السلم لا تنكح الامة
على الحرة من هذا القبيل اعني من قبيل ما ليس الوصف في محل الحكم قال لم
يجز نكاح الامة على الحرة لارقاق الجزء فلا يجوز نكاح الامة مع طول الحرة
ايضا لهذا المعنى وهذا المعنى ليس في النص لكن فعل النكاح يقتضي ذلك والا فاق
صفته فكان ثابتا باقتضاء النص وقولهم حر مستغن عن ارقاق ولده فلا
يجوز له تزوج الامة لما لو كانت تحته حرة ينتقض بما لو عرضت الحرة نفسها
على فقير بغير مهر او بمهر مؤجل فتزوج امة فانه يجوز وعكسه لو تزوج امة
لا تلد لياسها لا يجوز عنده ولم يوجد ارقاق الجزء ثم انما اشترط هذه الوجوه
المذكورة في كونها علة لان العلة صحتها بوجود اثرها فاينما وجد الاثر للوصف
صح ان يقع علة ولا يفرق الاثر بين وصف ووصف بعد وجود الاثر في الوصف
بل الكل سواء في العلية ثم اعلم ان الحكم قد يختلف مع اتفاق المعنى
وقد يتفق الحكم مع اختلاف المعنى بيانه فيما قال ابو بكر الرازي في اصول
فقهه في باب القول في اختلاف الاحكام مع اتفاق المعنى واتفاقها مع
اختلاف المعاني قال ابو بكر يجوز ان يتعلق بالمعنى الواحد احكام مختلفة
كتعلق ايجاب كفارة رمضان ودم الاحرام بالجماع وكتعلق تحريم ام الولد
المراة بعقد النكاح واباحة المنكوحة بذلك العقد بعينه وكاباحة الافطار
بوجود الحيض وحظر وطيها ونظاير ذلك اكثر من ان تحصى وانما كان
كذلك لان هذه العلل لما كانت امارات للاحكام على حسب ما يجعلها الله تعالى

علامة فيها لم يمتنع ان يجعل المعنى الواحد علامة لاحكام مختلفة كالاسم لما كان علامة
للحكم المضمن به لم يمتنع ان يكون الاسم الواحد علما لتحريم شي وعلما لاباحة شي
آخر الا ترى ان اسم الكفر قد صار علما لاباحة قتل الحربي وعلما لتحريم
التوارث بيننا وبينه ومنع قبول الشهادة وما جرى مجرى ذلك فكذلك علل
الشرع جارية هذا المجرى لا يمتنع كون المعنى الواحد علة لحكمين مختلفين
وجائز ايضا اتفاق الاحكام لعلل مختلفة الا ترى ان البيع قد يفسد لانه
بيع ما ليس عنده ويفسد ايضا لانه بيع ما لم يقبض ولانه بيع غرر او مجهول
وقد يجب القتل للردة وللقصاص وللكفر ولمعان اخر فليس يمتنع تعلق
الحكم الواحد بعلل مختلفة ولقولنا ان النساء يحرم بوجود الجنس على حيا له
ويحرم ايضا بوجود الكيل او الوزن وهذا اظهر من ان يخفى على ذي فهم الى
هنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله وسنذكره واتفقوا ان كل اوصاف النص
بجملتها لا يجوز ان تكون علة يعني لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يكون
علة لان جميع اوصافه لا يوجد الا في المنصوص ولا خلاف ايضا ان كل وصف
من اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة من غير دليل يدل على عليتها
لان في ذلك رفع الابتلاء والترجيح بلا مرجح وهو فاسد لان كل احد لا يعجز
ان يقول العلة هو الوصف الذي عللت به فلو كان يثبت العلية بهذا القدر
لزم ما قلنا فلا بد اذن من دليل على صحة العلة وفيه خلاف نبينه بعد
هذا ان شاء الله تعالى وجملة القول هنا ما قال ابو بكر الرازي في اصول
فقهه في باب فيما يستدل به على صحة العلة ان علة الحكم سبيلها ان يكون
بعض اوصاف الاصل المعلول وانه غير جائز ان تكون جميع اوصافه
لانه لو كانت جميع اوصافه كانت هي المسئلة بعينها وكان يكون حكمها معلولا
من غير جهة القياس وانتصاب العلل فاذا ثبت هذا احتجنا عند
الحاجة الى القياس الى طلب الوصف الذي هو علة الحكم وتمييزه مما

كاجتماع عدة وردة
وحيض لتحريم الوطء

بلغ

وجد
ل

ليس بعلة لها اذ غير جائز ان يكون كل وصف من اوصافه على حياله علة لان
ذلك ينتقض الا ترى ان من اوصافه انه مكيل وانه مما تخرج الارض وانه مأكول
وانه مقتات ومدخر وانه يجب فيه العشر وانه حب وانه شيء وانه موجود وانه
جسم وغير جائز ان يكون كل وصف من هذه الاوصاف علة للحكم على حياله
ولا يجوز ايضا ان تجعل علة الحكم اي وصف شاء القائس جعله علة هذا
ممتنع غير جائز فواجب اذن ان يكون علة الحكم بعض اوصافه اما وصف
واحد او وصفان او ثلثة او نحوها بعد ان لا يستغرق جميع اوصافه واذا كان
ذلك كذلك فالوصف الذي هو علم الحكم وامارته ويعبر عنه بانه علة له لا يعلم
انه كذلك الا بالاستدلال عليه ولا يسوغ لاحد اقتضاب بعض اوصافه وجعله
علة للحكم من غير دلالة لان الخلاف بين المختلفين في علة المسئلة كهو
في اصل المسئلة فلم يجز ان يسلم لمدعي الحكم دعواه بغير دلالة كذلك مدعي
العلة لا يجوز له الاقتصار بها على دعواه لها دون اقامة البرهان عليها من
وجوه الدلائل فالعلل مختلفة فمنها ان تكون العلة منصوصا عليها فيجب
اعتبارها في نظائرها كما اعتبر عمر رضي الله عنه قوله تعالى كيلا يكون دولة
بين الاغنياء منكم حين خالفه فيه قوم من الصحابة في قسمة السواد حين احتج
على موضع الاعتلال عرفوا صحة استدلاله ورجعوا الى قوله وكقول الله تعالى
بعد ذكره صلاة الخوف ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم
فيميلون عليكم ميلة واحدة فجعل العلة في اباحة صلاة الخوف عند لقاء
المشركين ما ذكر من حنقهم لاشتغالنا عن التأهب لقتالهم فلو قاتلنا
البغاة والخوارج جازت لنا صلاة الخوف لهذه العلة وان كانت الآية نازلة
في المشركين لوجود العلة التي ذكرها في البغاة والمحاربين ونحوه قول النبي
صلى الله عليه لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقوله عليه السلم لفاطمة بنت
ابي حبيش انها دم عرق وليست الحيضة فتوضئي فان قيل

قوله عليه السلم انها دم عرق لم يخرج مخرج الاعتلال لانها سألته عن دم الحيض فاعلمها
ان الذي بها دم الاستحاضة وهو دم عرق قيل له لو اراد ذلك لاكتفى بقوله
انها ليست الحيضة فلما لم يقتصر على ذلك وقال انها دم عرق علمنا انه قد افادها
بذلك معنيين احدهما انه ليس بالحيضة والثاني تعليله دم الاستحاضة بانها دم
عرق ليعتبروا نظائره ولولا انه اراد ذلك ما كان لقوله انها دم عرق معنى
ولا فايدة مع قوله انها ليست الحيضة فلما ذكر الامرين علمنا انه اراد بقوله انها
دم عرق التنبيه على العلة وايضا فان الكلام خرج مخرج الاعتلال وظاهره انه علة
يجب القياس عليها ورد نظائرها اليها حتى يقوم الدلالة على غير ذلك وقوله انها
دم عرق خارج مخرج الاعتلال ونحوه قوله عليه السلم في الهرة انها من الطوافين
عليكم والطوافات فعلل الهرة بمعنى يجب اعتباره في اشباهها قال ابو بكر
الناس في هذا الضرب من التعليل على قولين منهم من يجعله نصا على ما فيه العلة ويجريه
مجرى لفظ العموم والنظام ممن يقول بذلك وهو من نفاة القياس وقال ان الله
تعالى لو قال حرمت عليكم الماعز لانه ذو اربع عقلنا من اللفظ تحريم كل ذي
اربع وقال ليس فرق لك في معنى العموم ولا النص في جميع ما فيه العلة فمن قال
بالقياس من هذه الطائفة اوجب اعتبار المعنى فيما يوجد فيه من طريق القياس
واما من نفى القياس منهم فانه يجعل وجود هذا التعليل وعدمه سواء ويجعل
الحكم مقصورا على موضع النص مما تناوله الاسم دون ما يوجد فيه العلة مما لم
ينص عليه قال ابو بكر والاظهر ان الحاق ما يوجد فيه هذه العلة بحكم الاصل
انما هو من طريق القياس لا من طريق النص والعموم لان المنصوص عليه هو ما تناوله
الاسم وقوله في دم الاستحاضة الوضوء لانها دم عرق لم يتناول الاسم منه الا دم
الاستحاضة وقوله انها دم عرق ليس بعموم في غير دم الاستحاضة وانما هو صفة
من صفات المذكور بعينه دون غيره مما لم يذكر وليس لان غيره مشارك له في هذه
الصفة ما يوجب ان يكون مذكورا معه لان رجلا لو قال زيد قائم لم يوجب ذلك

ان يكون كل قائم مذكورا معه لمشاركته اياه في القيام وان لم يكن جميع ما فيه تلك العلة
مذكورا في اللفظ فانما يجب اجراء الحكم عليها من طريق القياس وانما وجب القياس
عليه لان العلل سبيلها ان تكون منتجة للاحكامها التي هي علة لها على حسب ما
بينا في حكم العلل العقلية فمتى انفصل الحكم من الله ومن رسوله صلى الله عليه وسلم
معللا بوصف من اوصاف المذكور علمنا انه قد اراد منا اعتباره فيما وجد فيه
واجراء الحكم عليه في نظائره ويصير خروج الوصف مخرج التعليل بمنزلة قوله تعالى
لنا هذا الوصف هو علة الحكم وذلك لانه يمتنع في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله عليه السلام
وضع الكلام في غير موضعه فما اخرجه مخرج التعليل فحقيقته انه اراد منا اجراء
الحكم عليه واعتباره به الى هنا لفظ اي بكر الرازي رحمه الله قوله واختلفوا في دلالة
كونه علة اي كون الوصف علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد
الاطراد من غير معنى يعقل وقال اكثر الفقهاء من السلف والخلف انه لا يصير
حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته وذلك على مثال
ان الشاهد لا بد من صلاحه بما يصير به اهلا للشهادة ثم عدالته ليصح منه اداء
الشهادة ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص واتفقوا في صلاحه انه انما يراد به
ملائمته وذلك ان يكون على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة لانه
امر شرعي فيتعرف ولا يصح العمل به قبل الملائمة كما لا يصح العمل به الا بعد
العدالة والعدالة عندنا هي الاثر وانما نعني بالاثر ما جعل له اثر في الشرع
وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياط
للاحتراز عن المناقضة والمعارضة وقال بعض اصحابه بل عدالته بالعرض
على الاصول فان لم يرده اصل مناقضا ولا معارضا صار حجة لا وانما يعرض
على اصلين فصاعدا فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى الثاني
لا يصح لانه به يصير حجة وعلى الاول صار حجة بكونه مخيلا وانما النقض جرح
والمعارضة دفع اعلم ان العلماء بعد اتفاقهم على ان جميع اوصاف النص لا يكون

بشهادة الشاهد قبل ... العمل ... صح

علة اختلفوا

علة اختلفوا في الذي يكون دليلا لكون الوصف علة فقال اهل الطرد وهم الذين
سماهم القاضي ابو زيد حشوية انه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير ان يكون
له معنى يعقل كقولهم الخل مائع لا يبنى على جنسه القنطرة فلا يزول به النجاسة
كالدهن وتفسير الاطراد عند بعضهم يشترط ان يوجد الحكم عند وجوده وينعدم
عند عدمه كذا نقل شمس الائمة رحمه الله وقال في المحصول والمراد منه الوصف
الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف
في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع فهذا هو المراد من الاطراد والجريان
وهو قول كثير من قدماء فقهائنا ومنهم من بالغ فقال مهما راينا الحكم حاصلا
مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية الى هنا لفظ المحصول وقال
بعضهم الذي يكون به الوصف علة هو الدوران وهو ان يكون الحكم دائرا على الوصف
وجودا وعدما بان يوجد الحكم بوجود الوصف وينعدم بعدمه وقال ائمة الفقه
من السلف والخلف ان الوصف لا يصير حجة الا بمعنى معقول والخلف هم التابعون
بعد الصحابة وعلى هذا اصحابنا والمراد من المعنى المعقول صلاح الوصف
ثم عدالته فاذا وجد الصلاح والعدالة يصير الوصف علة والا لا يصلح ان يكون
علة والمراد من صلاح الوصف الملائمة وهي الموافقة والمعنى بها ان يكون
اضافة الحكم اليها مناسبة لا تختلفه شرعا وعقلا كاضافة العقوبة الى الجناية
والثواب الى الطاعة والضمان الى الاتلاف والمراد من عدالة الوصف ان يكون
لجنس وصف الاصل اثر في جنس حكم الاصل في الشرع اما بالنص او الاجماع
وانما لا يجوز العمل بالوصف قبل ان يتبين الملائمة لان كلامنا في العلل الشرعية
والمقصود بها الاحكام الشرعية فلا بد ان تكون موافقة لما نقل عن السلف بان
يوجد الموافقة بين الوصف والحكم شرعا ولا يجب العمل بالوصف بعد الملائمة
الا بعد العدالة وان كان يجوز العمل به قبل ظهور العدالة لاحتمال ان يكون الوصف
مردودا بالنص بان لا يجعله علة كاكل الصائم الناسي وشربه لا يكون علة للفطر

وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف وعدمه عند عدمه صح

كالعلل المنقولة عن الصحابة والتابعين ... صح

وان كان التعليل ملائما لوجود ما يضاد الصوم لان الشرع لم يجعله علة للفطر صح

قال عليه السلام اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه ومثال
هذا ما اذا شهد الشاهد لا يجوز العمل بشهادته الا بعد صلاحه بان يكون
حرا مسلما عاقلا بالغا فبعد وجود صلاحه يجب العمل بشهادته ثم
يثبت عدالته لكن يجوز العمل بها قبل التزكية كما في المستور اذا قبل القاضي
شهادته بدون التعديل فيكون نافذا ثم الاختلاف بيننا وبين الشافعي في
ان صفة الصلاحية للعلة بالملائمة وانما الخلاف في العدالة فعندنا
عدالة العلة تعرف باثرها كما قلنا وعند الشافعي بالاخالة والملائمة
بالهمزة يقال وصف ملائم ولا يقال ملاوم بالواو لانه من اللوم وقال بعض
اصحاب الشافعي الاخالة من اخالت السماء واخيلت وخايلت اذا كانت
ترجى المطر لان المناسبة ترجى العلية بها وتسمى الاخالة تخريج المناط
وهو عبارة عن تعيين العلة بمجرد اظهار المناسبة من ذات الوصف من
غير ان يكون ثابتا بنص او اجماع وقال شمس الائمة السرخسي وقال
بعض اصحاب الشافعي عدالة الوصف بكونه مخيلا اي موقعا في القلب
خيال الصحة للحكم ثم العرض على الاصول بعد ذلك احتياط وقال بعضهم
بل العدالة بالعرض على الاصول فاذا لم يعارضه اصل من الاصول لا ناقضا
ولا معارضا فحينئذ يصير معدلا وادنى ما يكفي ذلك اصلان بمنزلة
عدالة الشاهد فان معرفة ذلك اثنان بعرض حالهم على المزكين وادنى
ما يكفي ذلك اثنان فعلى قول هذا الفريق من اصحابه لا يجوز العمل به وان
كان مخيلا قبل العرض على الاصول وعلى قول الفريق الاول يجوز
العمل به لانه صار معدلا بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياط
والنقض جرح والمعارضة دفع الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقوله
وانما يعرض على اصلين كما عرض الشافعي وصف الطعم على الارز
والسمسم فوجد فيهما موثرا وانما شرط الاصلين … لانه لا نهاية لما فوق

لانه صح

ذلك

ذلك وانما يعرض الوصف على الاصلين حتى يسلم عن المعارض والمناقض
لان النقض جرح يجرح الوصف فيخرجه من ان يكون علة كجرح الشاهد
بالرق والمعارضة دفع لا تمنع الوصف عن كونه علة لكن يدفع الحكم الذي
اثبته الوصف بعلة اخرى وحكى ابو المعالي عبد الملك الجويني وهو
شيخ الغزالي عن الاستاذ ابي اسحق اثبات علة الاصل بتقدير اخالتها
ومناسبتها الحكم ثم سلامتها عن العوارض والمبطلات ومطابقة الاصول
ثم الكلام في الطرد سيجيء بعونه تعالى في الباب الذي يلي هذا الباب ورد
الاخالة يجيء عقيب هذا ان شاء الله تعالى اما الدوران فلا يفتقر به من
وجوه احدها ان الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط فلا يكون
نفس الدوران دليل صحة العلة وانما قلنا ذلك لان الطلاق المعلق او
العتق المعلق بالشرط يوجد بوجود الشرط وينعدم بعدمه ولا اثر لانعدام
الوصف في انعدام الحكم لان وجود الوصف لما كان بالوصف فبعد
انعدام الوصف يبقى عدم الحكم على ما كان قبله من العدم الاصلي
ولا يقال الاصل في الدوران العلة والشرط عارض فلا يكون حادثا
لان العلة الشرعية امارة علق الشرع الحكم بوجودها كتعليق العبد
الطلاق او العتاق بشرط لا علة موجبة لذاتها فلم يدل ذاك على
العلية فكذا هذا وثانيها ان الفصل لا بد ان يكون مساويا للنوع
والنوع اذا اوجب حكما فالدوران كما يحصل مع العلة التي هي النوع
حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة مع ان جزء العلة ليس بعلة
وثالثها ان الجوهر والعرض متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر وكذا
ذات الله تعالى مع صفاته وكذا كل صفة من صفاته تعالى مع سائر الصفات
مع ان العلية منعدمة ورابعها ان المضافين متلازمان نفيا واثباتا
كالابوة والبنوة والمولى والعبد فاذا وجد احدهما وجد الآخر واذا انتفى

[هامش: اي لم يدل تعليق العبد على العلية فكذا تعليق الشرع]

[هامش: ابو نصر الفارابي في كتاب الثمانية الفصل هو الجزء الذي يتميز به النوع في جوهره عن نوع آخر مشارك له في الجنس مثل الناطق الذي يتميز به الانسان عن سائر الحيوانات المشاركة له في الجنس]

احدهما انتفى الآخر ولا علية هناك لان العلة متقدمة على المعلول فان يوجدان
معًا وخامسها ان الجهات الست لا انفكاك لبعضها عن بعض مع ان العلية
منعدمة وسادسها ان علم الله تعالى ابدًا مع كل معلوم وجودًا وعدمًا
فانه لو كان المعلوم جوهرًا لعلمه جوهرًا ولو لم يكن جوهرًا فانه تعالى لا يعلمه
جوهرًا مع عدم العلية وسابعها ان الحد دائر مع المحدود وجودًا وعدمًا
وكذا الرائحة الفائحة في الخمر دائرة الخمرية وجودًا وعدمًا ولا علية
هنالك وقال ابو بكر الرازي في باب فيما يستدل به على صحة العلة
ومما كان يعتبره ابو الحسن في تصحيح العلل وهو احد الوجوه عندنا
في طريقة النظر والاستدلال ان ننظر الى علل القائسين على اختلافهم
فيما تعلق بها الاحكام وكان له تاثير في الاصول فهو اولى بالصحة مما لا
يتعلق به الاحكام ولا تاثير له في الاصول فنظير ذلك انا اذا اختلفنا
في علة تحريم البيع عند وجود التفاضل في البر على الوجوه المعلومة
من اختلاف الفقهاء فيها وجدنا اعتبار الكيل والوزن اولى لتعلق
الاحكام بهما في جواز البيع او فساده دون القوت والادخار ودون
الاكل على حسب ما بيناه في مواضع في مسئلة الربوا وانما وجب اعتبار
تعلق الاحكام بالمعنى الذي هو علة للحكم لان العلل هي المعاني
الموجبة للاحكام في الامور العقلية وعلل الشرع هي التي جعلت
علمًا للحكم مما تعلق به الحكم في الباب الذي اختلفوا فهو اولى بكونه
علة مما لا يتعلق به الحكم اذ كانت العلة مقتضية لايجاب الاحكام
ومن جهة اخرى ان البر بالبر لو تفاضلا في الجودة في كونهما
كالوليين او مقتاتين لم يتعلق بهذه الاوصاف حكم في جواز البيع
ولا فساده اذا تساويا في الكيل ولو تساويا في سائر الصفات
وتفاضلا في الكيل لم يجز البيع فعلمت ان سائر الاوصاف التي اعتبرها

مخالفونا

مع صح

تمام

مخالفونا لم يتعلق بها حكم وانما تعلق الحكم بالزيادة الموجودة في
الجنس من جهة الكيل فكان اعتباره اولى ومن نظاير ذلك اذا
اختلفنا في البكر البالغة يزوجها ابوها بغير اذنها فاجازه
مخالفونا قياسًا على البكر الصغيرة وجعلوا العلة الموجبة
له ذلك كونها بكرًا ومنعنا نحن ذلك الا برضاها ورددناه الى
الثيب الكبيرة بعلة انها بالغة عاقلة واستدللنا على صحة
علتنا بانا وجدنا البلوغ معنى يستحق به الولاية بدلالة ان البكر
والثيب لا يختلفان في استحقاق الولاية على انفسهما في الشرى والبيع
ولم نجد للبكارة تاثيرًا في استحقاق الولاية عليها في موضع متفق
عليه فكانت علتنا اولى بالصحة لما لها من التاثير في الاصول
وتعلق الاحكام بها وكان رد البكر البالغة الى الثيب البالغة اولى
من ردها الى البكر الصغيرة ومثله اذا قالوا لا يجوز للاب تزويج
البنت الثيب الصغيرة لانها ثيب قياسًا على الثيب الكبيرة فقلنا
نحن انه يزوجها قياسًا على البكر الصغيرة بعلة انها صغيرة كانت
علتنا صحيحة لقيام الدلالة عليها من الوجه الذي ذكرنا وهو ان
الصغر معنى يستحق به الولاية على الصغير في الشرا والبيع
ولم يكن لكونها ثيبًا تاثير في منع التصرف عليها في مالها وانما تعلق
استحقاق الولاية عليها بالصغر وزوال الولاية عليها بالبلوغ
فكان اعتبار الصغر اولى بكونه علة فيما وصفنا اذ كان
جواز عقد النكاح للاب عليها النكاح ضربًا من الولاية ونظير
ايضًا ان اعتبار الخارج النجس اولى بايجاب نقض الطهارة من
اعتبار السبيل لوجودنا الحكم يختلف لاجل اختلاف الخارج
والسبيل واحد في الحالين فكان اعتبار الخارج النجس اولى بالتعلق

ونحوها صح

لان في البول يجب الوضوء وفي المني يجب الغسل وهذا الاختلاف باعتبار الخارج فلو كان الاعتبار للمخرج لم يختلف الحكم لان المخرج واحد ه

الحكم به دون السبيل ومن الناس من تحمل احدى دلائل صحة العلة
وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها وكان ابو الحسن يأبى
ان يكون هذا دليلا في علل الشرع ويقول انه جملة يكون دليلا في
علل العقليات قال وذلك لانا وجدنا المختلفين في علة تحريم
التفاضل كل واحد منهم يمكنه الاستدلال على صحة علته بوجود الحكم
بوجودها وارتفاعه بارتفاعها مع اتفاقهم ان الصحيحة واحدة مع
وجود هذا الضرب من الاستدلال في جميعها قال ابو بكر هذا الذي
منع من اجله ان يكون ما ذكرنا دليلا على صحة العلة موجود في كثير
من العلل الموجبة للاحكام المتضادة وفي معان قد اتفق الجميع
انها ليست بعلة للحكم مع وجود هذا الضرب من الاستدلال الا ترى
ان قائلا لو قال ان وجود الشدة في الخمر علة في تكفير مستحلها
كان قائلا قولا فاسدا قد اتفق الجميع على فساده لانها توجب تكفير
مستحل الانبذة المسكرة لوجود الشدة فيها وقد يمكن من نصب
هذه العلة لتكفير مستحل الخمر ان يستدل بوجود الحكم بوجودها
وارتفاعه بارتفاعها وذلك لان العصير لما لم يكن فيه شدة لم يكفر
مستحله ثم لما حدثت فيه الشدة كان مستحله كافرا ثم اذا صار
خلا وزالت الشدة زال الحكم بتكفير مستحله فكان حكم تكفير المستحل
متعلقا بوجود الشدة موجودا بوجودها معدوما بعدمها مع
اتفاق الجميع على ان هذا المعنى ليس بعلة لتكفير المستحل ونظائر
ذلك اكثر من ان تحصى الى هنا لفظ ابي بكر الرازي وقال ابو
بكر الرازي ايضا في هذا الباب ومما يستدل به على صحة العلة ان
يختلف علماء القايسين على وجوه معلومة ثم تقوم الدلالة على فساد
سائر الوجوه الا وجها واحدا منها فيكون في فساد ما عداه من الوجوه

مع العلم بانه لا بد من ان يكون العلة احد الوجوه دلالة على صحة كونه
علة وذلك لانهم لما اجمعوا على ان هنالك علة قد تعلق بها الحكم
واجمعوا ان لا علة في الاصل الا احدى ما عللوا به فلا بد من
صحة واحدة منها اذ غير جائز ان يكون جميعها فاسدا مع اتفاقهم
ان الاصل معلول بعلة يجب بها القياس عليه ومع اتفاقهم انه لا
علة هناك غير ما ذكروا على اختلافهم فيها وغير جائز ايضا
ان يكون جميعها صحيحة على اختلافها فاذا قامت الدلالة على فساد
سائرها ما عدا الواحدة منها صحت الواحدة التي لم تقم الدلالة على
فسادها وهذا كما نقوله ايضا في المذاهب وتاويل الفقهاء في الملة
انهم متى اختلفوا فيها على وجوه معلومة ثم قامت الدلالة على فساد
سائر اقاويل المختلفين الا واحدا منها كان قيام الدلالة على فساد
سائر الاقاويل غير الواحد منها دليلا على صحة ذلك القول نحو قولنا
في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه جميعا انهم لما اختلفوا
فيها على وجوه معلومة ثم قامت الدلالة على فساد القول بالقرعة
وعلى فساد اعتبار قول القائف وعلى فساد قول من قال انه يوقف
الامر ولا يثبت نسبه من واحد منهما صح القول الرابع وهو ان
ولدهما ثابت النسب منهما وكذلك سبيل العلل اذا اختلفوا فيها
فلا فرق بينها وبين الاختلاف في المذاهب الى هنا لفظ ابي بكر الرازي
قوله واحتج اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لا يعقل
ينقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو كالتحري جعل حجة
بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة ثم العرض بعد ذلك
للاحتياط بخلاف ان هذا لانه يتوهم ان يعترض فيه بعد اصل
الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل

مثله فاذا كان ملايما غير نابي عا رضا لحاكما واذا كان مخيلا كان معولا
اي واحتج اهل المقالة الاولى من اصحاب الشافعي وهم الذين
قالوا عدالة الوصف بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياط لان
اثر الوصف ليس يعقل ثبوته بالعقل لان كلا مناط العلل الشرعية
والشرع لم ينص على وصف ادعاه القايس وليس الاثر بامر محسوس
ايضا حتى يعلم بالحس فاذا لم يعلم بالحس انتقل عن الاثر الى
شهادة القلب ولم يجعل الاثر دليل صحة العلة وشهادة القلب
هو خيال وقوع الصحة في القلب الا ترى ان القبلة اذا اشتبهت
وليس مع المصلي دليل اخر من الادلة الحسية يجعل عمل القلب وهو
التحري حجة ثم العرض بعد ذلك على الاصلين احتياط لا حتم بخلاف
عرض الشاهد على المزكين فانه حتم والفرق ان الشاهد بعد ثبوت
اهليته يحتمل ان يكون فيه عارض يبطل به شهادته كالفسق والردة
والجنون فاما الوصف فلا يحتمل ان يكون مثل ما يحتمل الشاهد بعد
ثبوت صلاحه بان يكون ملايما للعلل المنقولة عن السلف غير نابي
عن الحكم لان الوصف ليس فيه توهم الخيانة و بالاحالة يثبت العدالة
فلا حاجة الى العرض على الاصلين حتما وقول الشيخ ان الاثر
معنى لا يعقل يحتاج في تصحيحه الى تكلف فلو قال ان الاثر معنى لا
تدرك بالحس ولكنه معقول كما قال صاحب التقويم وشمس الائمة
لكان اولى قال صاحب التقويم واما الذين قالوا ان الوصف
انما يصير علة بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول واثر
الصحة فاحتجوا في ذلك بان الاثر معنى من الوصف لا يحس على ما
مر ذكره ولكنه مما يعقل فيجب الرجوع الى القلب وتحكيمه عليه كما قيل
في امر القبلة اذا اشتبه ولم يبق عليها دليل محسوس وجب الرجوع

الى القلب

الى القلب وشهادته والعمل به فاذا شهد القلب بصحته قبلت وكذا قال
رسول الله صلى الله عليه الاثم ما حاك في قلبك وان افتاك الناس
الى هنا لفظ التقويم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله فاما الذين
قالوا من اصحاب الشافعي بان الاثر الذي هو دليل صحة العلة ان يكون
مخيلا فحجتهم ان الاثر مما لا يحس ليعلم بطريق الحس ولكنه يعقل
فيكون طريق الوقوف عليه تحكيم القلب حتى اذا تخايل في القلب
اثر القبول والصحة به كان ذلك حجة للعمل به بمنزلة التحري في باب
القبلة عند انقطاع سائر الادلة فان تحكيم القلب فيه جائز ويجب
العمل بما يقع في قلب من ابتلي به انه جهة الكعبة وعليه دل قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد ضع يدك على
صدرك واستفت قلبك فما حك في صدرك فدعه وان افتاك الناس
به فعرفنا ان العدالة تحصل بصفة الاخالة ثم العرض على الاصول
بعد ذلك احتياط والعمل به قبله جائز بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم
العدالة عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزكين
بعد ذلك نوع احتياط فان لم يعجل ورجع الى المزكين فهو احتياط
اخذ به لجواز ان يظهر له بالرجوع اليهم ما لم يكن معلوما له وهذا الخلاف
شهادة الشاهد فان بصفة الصلاحية هناك لا يثبت العدالة لان
الشاهد مبتلى بالامر والنهي وهو امين فيما ائتمن من حقوق
الشرع فيتوهم الشرع منه اداء الامانة فيكون عدلا به والخيانة فلا
يكون عدلا معه واذا لم تكن اداء الامانة معلوما عند القاضي لا يصير
عدلا عنده ما لم يعرض حاله على المزكين فاما الوصف الذي هو
علة بعد ما علم صفة الصلاحية فيه يصير عدالته معلومة اذ ليس
توهم الخيانة ولهذا كان العرض على الاصول هنا احتياطا فان

سالمًا عما يناقضه ويعارضه بكونه مطردًا في الاصول فتعلق الحكم وجوب العمل به يزداد وكادة
وان ورد عليه نقض فذلك النقض جرح بمنزلة الشاهد الذي هو معلوم العدالة اذا
ظهر فيه طعن من بعض المزكين فان ذلك يكون جرحًا في عدالته لا ان يتبين به انه لم
يكن عدلا والمعارضة دفع بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به العدل الى هنا
لفظ شمس الائمة قوله ووجه القول الآخر انه اذا كان مثال العلل
الشرعية كان صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل ان يكون مجروحًا فلا بد من العرض على
المزكين وهم الاصول هنا وادنى ذلك اصلان ولا يعتبر وراء ذلك لان التزكية
بالاحتمال لا ترد اي وجه القول الآخر لبعض اصحاب الشافعي ان عدالة الوصف
بالعرض على الاصول فان لم يرده اصل مناقضا ولا معارضا وجعله لا ان
الوصف اذا كان حلالا كما عين تاب عن الحكم على مثال العلل المنقولة عن السلف
كان صالحا لاضافة الحكم اليه كما ان الشاهد اذا وجد فيه الصلاح للشهادة بوجود
الحرية والاسلام والعقل والبلوغ والاتيان بلفظ الشهادة كان صالحا للعمل
بشهادته ثم الوصف مع هذا يحتمل ان يكون مجروحًا بورود النقض عليه كالشاهد
يحتمل ان يكون مجروحًا بعد صلاحيته الشهادة فيعرض على المزكين لدفع احتمال
الجرح ويعرض الوصف ايضا لهذا المعنى على الاصول لانها بمنزلة المزكين حتى
يظهر سلامة الوصف عن المعارض والنقوض وهذا معنى قوله فلا بد من العرض
على المزكين وهم الاصول هنا اي في عرض الوصف وادنى ذلك اصلان اي
ادنى ما يعرض عليه الوصف اصلان اذ لا وقوف على ما وراءهما لعدم النهاية وفي
اعتبار ذلك حرج وايضا لو اعتبر في عرض الوصف ما وراء الاصلين لكان ذلك
لاحتمال ان يرده اصل آخر وهو الاصل ولا يعتبر احتمال الرد لان التزكية الحاصلة
بالعرض على الاصلين لا ترد باحتمال رد اصل آخر فثبت من هذا الجمع ان
عدالة الوصف بالعرض والعرض حتم للاحتياط وقيل هذا بناء على اصله
ان العدد في التزكية شرط وتمام البيان هنا ما قال شمس الائمة في اصوله قال واما

الفرق

الفرق الثاني فانهم قالوا كونه مخيلا امر باطن لا يمكن اثباته على الخصم وما لم
يثبت صفة العدالة لا يكون حجة على الخصم لا يمكن الزام الخصم به اثبتنا
صفة العدالة فيه بما اثبتنا صفة الصلاحية وهو الملائمة فان ذلك
يكون بالعرض على العلل المنقولة عن السلف حتى اذا علم الموافقة
كان صالحا وبعد صفة الصلاحية يحتمل ان لا يكون حجة لان العلل
الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من اثبات صفة العدالة فيه
بالعرض على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض
والمعارضات فحينئذ يثبت عدالته من قبل ان الاصول شهداء
الله على احكامه كما كان الرسول في حال حياته فيكون العرض على الاصول
وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله عليه السلام
في حياته وسكوته عن الرد وذلك دليل عدالته باعتبار ان السكوت
بعد تحقق الحاجة الى البيان لا يحل فعرفنا ان العرض على الاصول
يثبت العدالة كما ان عدالة الشهود يثبت بعدالة بعرض حاله على المزكين
والفرق الذي قالوا ليس بقوي فان بعد ثبوت صفة الصلاحية للشاهد
انما بقي احتمال الكذب في ادائه وهنا بعد ثبوت صفة الصلاحية
بقي الاحتمال في اصله ان الشرع جعله علة للحكم ام لا فانه ان ورد عليه
نقض او معارضة تبين به ان الشرع ما جعله علة للحكم لان المناقضة
اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية قال تعالى ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكذلك المعارضة اللازمة لا تكون في
الشرعية فاذا كان هناك مع بقاء الاحتمال في الوصف لا يكون حجة للعمل
به فهنا مع بقاء الاحتمال في الاصل لا يكون حجة كان اولى ولما ان طريق رفع
ذلك الاحتمال هناك العرض على المزكين والادنى فيه اثنان فالطريق
هنا العرض على الاصول وادنى ذلك اصلان اذ لا نهاية للاعلى وفي

اي الفرق بين الوصف والشاهد

الحجج صح

لان لا صح

وجود صح

وبهذا التقرير يتبين ان الفرض على جميع الاصول
الوقوف على ذلك حرج بيّن
ليس بشرط عنده كما ذهب اليه بعض شيوخنا وشيوخهم فان من شرط ذلك لم
يجد من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالخصم يقول وراء هذا
اصل اخر هو معارض او ناقض لما يدعيه فلا يجد بدا من ان يقول لم
يقم عندي دليل النقض والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لالزام الخصم
على ما نبينه في بابه ان شاء الله والذي يحقق ما ذكرنا ان المعجزة التي اوجبت علم
اليقين كان طريق ثبوتها السلامة عن النقوض والمعارضات كما قال تعالى
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران الاية وقال
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فبهذا يتبين ان طريق
اثبات الحجة بما لا يحس هذا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله
ووجه قولنا انا احتجنا الى اثبات ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذي
جعل علما على الحكم في النص وما لا يحس فانما يعلم باثره الذي ظهر في موضع
من المواضع الا ترى انا نتعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه
وذلك مما يعرف وجوده باثره وكذلك نعرف الصانع استدلالا باثار
صنعه وذلك مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه على ما نبين وجب
المصير اليه لان الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس اي وجه قولنا
ان صحة العلة بالاثر ان الوصف الذي هو مناط الحكم من سائر اوصاف
النص التي اشتمل عليها النص ليس بمحسوس حتى يعلم بالحس وليس بمنصوص
ايضا حتى يقال ان عليته بالنص فلا بد ان يعلم صحته حينئذ بظهور اثره
في موضع آخر غير صورة النزاع اما بالنص او بالاجماع فاذا ظهر اثره في
موضع باحد هذين الامرين دل على ان له اثرا في موضع النزاع
ايضا الا ترى ان الشاهد تعرف اثر صدقه في شهادته باجتنابه عن
سائر المحرمات لان الكذب محرم فاجتنابه عن الحرام في سائر المواضع

اي عند الشافعي

صدق ل

آخر صح

المواضع ل

كان له اثر في اجتنابه عن شهادة الزور وكذلك اثبات الصانع جل وعلا لما
كان غيبا عنا كان ذلك بظهور اثار صنعه البديع المحكم لان البناء لا بد
له من بان والعالم حادث فلا بد له من محدث لانه على قسمين عين
وعرض والعرض حادث لقبوله العدم بالحس والمشاهدة فكان العين
حادثا ايضا لانه لا ينفك عنه وما لا ينفك عن الحادث فهو حادث
مثله ضرورة لمشاركته الحادث فيما كان لاجله حادثا وهو ان لوجوده
ابتداء فثبت ان العالم حادث ولا بد له من محدث والباقي يعلم في موضعه
وكذلك نقول ان صحة الوصف في العلية تعلم بالوصف والبيان على وجه
يظهر اثره في موضع آخر بالاجماع وهو معنى قوله على وجه مجمع عليه لانه لو
لم يظهر اثر الوصف على ما نبين في هذا الفصل اثر الوصف في موضع مجمع عليه
في تعليلنا لاسقاط النجاسة عن سؤر الهرة بالطواف ودلالة الاثر على المؤثر
في المعقول كدلالة الاثر الحسي على غير المحسوس فان اثر المشي يدل على
الماشي والبناء يدل على الباني وقوله انه نتعرف صدق الشاهد
اي نطلب معرفة صدق الشاهد قال في الصحاح تعرفت ما عند
فلان اي تطلبت حتى عرفت وفي بعض النسخ تعرفنا وقوله نعرف
الصانع استدلالا باثار صنعه اي من حيث الاستدلال وقال
شمس الائمة في اصول فقهه واما علماؤنا فانهم يقولون حاجتنا الى اثبات
دليل الحجة فيما لا يحس ولا يعاين وطريق ذلك اثره الذي ظهر في موضع
من المواضع الا ترى ان الطريق في معرفة عدالة الشاهد هذا وهو ان
ينظر الى اثر دينه في منعه عن ارتكاب ما يعتقد فيه الحرمة فاذا ظهر
اثر ذلك في سائر المواضع يترجح جانب الصدق في شهادته بطريق
الاستدلال بالاثر وهو ان الظاهر انه ينزجر عن شهادة الزور لاعتقاد
الحرمة فيه وكذلك الدلالة على اثبات الصانع تكون باثار صنعه بطريق

في موضع آخر وهو صورة اجمع عليه [illegible] بالوصف [illegible] لان [illegible] حينئذ [illegible] الوصف صح

الوصف والبيان على ما قضى يحتج عليه كما نبينه في موضعه وكذلك في المحسوسات
كالجرح ونحو ذلك فانه يستدل عليه باثره حسا والاستدلال بالمحسوس
لغير المحسوس يكون بالاثر ايضا فتبين ان ما به يصير الوصف حجة
بعد الصلاحية بالملاءمة على ما قرره الخصم معقول وهو ذو اثره في الاصول
الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله واما الخيال فامر باطل
لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا
ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه
على خصمه ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة
وهذا جواب عن قول بعض اصحاب الشافعي الاخالة دليل صحة العلة
فقال الشيخ ان الخيال باطل واستدل عليه بوجوه ثلثة فقال اولا
لانه ظن لا حقيقة له وهذا لان الله تعالى قال وان الظن لا يغني من الحق
شيئا وقال ان بعض الظن اثم ولا يقال الظن معتبر في الشرع
كما في خبر الواحد والقياس لانا نقول لا نسلم ان كل خبر الواحد معتبر
ما لم يوجد فيه شرائط ذكرت في باب خبر الواحد ولا نسلم ان كل قياس
يعتبر ما لم يكن بوصف مؤثر وقال ثانيا ولانه باطن لا يصلح دليلا
على الخصم ولا دليلا شرعيا وذلك لان الله تعالى اجرى الاحكام على الظواهر
لا على البواطن وقال ثالثا لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على
خصمه وهذا لان كل واحد من القائسين ليس بعاجز ان يقول الوصف
الذي هو مناط للحكم في النص هو ما قلت لا ما قلت لانه يخايل في قلبي صحة
ما قلت وبطلان ما قلت فلا يخلو الخيال الذي قاله الخصم عن معارضة
خيال مثله ودلائل الشرع لا تحتمل المعارضة والمناقضة لانها دليل
الجهل قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قال
صاحب التقويم واما الاخالة فشرط فاسد في المناظرة لانه اشارة

تخايل

الى ما يقع في القلب وما لا يطلع عليه فلا يصير حجة على غيره كما قيل في
باب القبلة اذا اختلفت به الجهات لم يصر قول بعضهم على البعض
حجة ولان كل معلل يمكنه ان يقول قد وقع في قلبي خيال صحة ما يصير
معارضا اياك ولانه من باب الالهام وقد بينا في موضعه بطلان ذكره
على سبيل الاحتجاج به الى هنا لفظ التقويم وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله فاما الاخالة فهي عبارة عن مجرد الظن اذ الخيال والظن
واحد والظن لا يغني من الحق شيئا واحسن العبارات فيه ان يجعل
بمنزلة الالهام وهو لا يصلح للالزام على ما نبينه ثم هذا شيء في الباطن
لا يطلع عليه غير صاحبه ومثله لا يكون حجة على الغير كالتحري الذي
استشهد به فان ما يؤدي اليه تحري الواحد لا يكون حجة على اصحابه حتى
يلزمهم اتباعه في تلك الجهة وكلامنا فيما يكون حجة للالزام على الغير العمل به
ثم كل خصم يتمكن من ان يقول تخايل في قلبي اثر القبول والصحة للوصف
الذي ادعاه بل للحكم الذي هو المقصود وصفة التعارض لا يجوز ان يكون
لازما للحجة الشرعية كصفة المناقضة الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله
قوله واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود
لا مزكون واني لها التزكية من غير ذكر لاحوال الشهود ومعاينة وهل
يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة لها بالشهود هذا جواب عما قالوا
ان العرض على الاصول بعد الاخالة احتياط او حجة لان الاصول بمنزلة
المزكين وادنى ما يحصل به التزكية اثنان وههنا اصلان فقال الشيخ
العرض على الاصول لا يقع به العدالة لان الاصول شهود لا مزكون لان
كل اصل شاهد على انا نقول التزكية لا تصح الا بذكر احوال الشاهد
والاصل لا علم له ولا خبرة بحال الوصف فكيف يصح التزكية من الاصل
بلا ذكر حال الشاهد الذي هو الوصف وهذا معنى قوله واني لها التزكية

مع اصله الا ترى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد مع قيام الملائمة وهذا
جواب عن كلام اهل المقالة الاولى من اصحاب الشافعي حيث قالوا
عدالة الوصف بالاخالة والعرض على الاصلين بعد ذلك احتياط لا
حتم لان الشاهد يتوهم فيه ما يبطل شهادته من فسق ونحوه بخلاف الوصف
فانه لا يتوهم فيه ما يبطله فقال الشيخ الفرق بين الشاهد والوصف
ليس بصحيح لان الوصف يحتمل الرد بالنقض كان الشاهد يحتمل البطلان
بالفسق لان كلامنا في العلة الشرعية وهي علة جعلية ليست بعلة
لذاتها لا في العلة العقلية والعلة الجعلية مع وجود الملائمة تحتمل ان لا
تكون علة كفطر الناسي ثم الاحتمال في الشاهد في الوصف لا في الاصل لان
الاصل في المسلم هو العدالة فكان الفسق مفترضا على الاصل والاحتمال
في الوصف الذي هو مناط الحكم في الاصل هل جعله الشرع علة للحكم ام لا
فاذا ورد النقض او المعارضة يتبين انه ليس بعلة لان المناقضة
والمعارضة لا ترد ان على العلل الشرعية ثم الاحتمال في الوصف في الشاهد
لما ابطل شهادته على ما زعم فلان يكون الاحتمال في الاصل في العلة مبطلا
لها اولى واحرى فبطل الفرق وقال القاضي ابو زيد والفرق الذي
ذكره بعض اصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف ليس بشيء لان حال
الشاهد ان احتملت خيانة فيما ائتمن على ما قال فصار الكذب محتمل
خبره فلم يصر حجة الا بدليل يقطع الاحتمال ظاهرا بقدر الامكان
فكذلك حال الوصف في نفسه مع صلاحه احتمل ان لا يكون علة لان العلة
في كونها موجبة وما لنا علمه دليل موجب سوى الاستشهاد بالاصل
ثابت الحكم ووجود الحكم فيه مع هذا الوصف اتفاق لا علة الا ترى
انه لا يكون علة اذا قام دليل الرد كاحتمال الشاهد الكذب ما بينهما
فرق الا من حيث ان احتمال الكذب من الشاهد في اداء الشهادة ههنا

بخلاف عرض الشاهد على المزكيين فانه حتم صح

الشاهد ومعانيه اي معاني الشاهد التي يصير بها اهلا
من غير ذكر لاحوال
للشهادة وقال صاحب التقويم واما الجواب عن قوله ان الاصول
مزكون كالرسول عليه السلام فلا كذلك بل هم شهود مثل الاصل المعلل او
كالرواة للخبر وصحة الوصف كصحة متن الخبر وصحة المتن لا تثبت بكثرة
الرواة فكذلك صحة الوصف لا تثبت بكثرة الاصول والشاهد لا يكون معدلا
للشاهد وكيف يعدل الاصل الاصل وما له علم باثر الوصف في نظير
ذلك الحكم وليس للمعدل في باب الشهود ان يعدلهم الا بعد الوقوف على
اثر دينهم في منعهم عن حرام مثل حرمة الكذب الى هنا لفظ التقويم
وقال شمس الائمة السرخسي في اصول فقهه قولهم بان الاصول مزكون كالرسول
قلنا لا كذلك بل كل اصل شاهد فالاصول جماعة الشهود او عدد الرواة
للخبر ودليل صحة الخبر وكونه حجة انما يطلب من متن الحديث فالاثر
للوصف بمنزلة كثرة الرواة فكيف يستقيم ان نجعل الاصول مزكون ولا
معرفة لهم بهذا الوصف وحاله واي يكون من التزكية ممن الخبرة له ولا
نحو ان الشاهد وما قالوا ان المعجزة بمثل هذا صارت حجة فهو غلط وانما
صارت بكونها خارجة عن حد مقدور البشر فان القرآن بهذه الصفة
ولكن الكفار كانوا يتعنتون فيقولون انه من جنس كلام البشر كما اخبر
الله عنهم وقالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا فطولبوا بالاتيان بمثله
ليظهر لهم تعنتهم فانهم لو قدروا على ذلك ما صبروا على الامتناع عنه
الى القتال وفيه ذهاب نفوسهم واموالهم الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله
قوله فاما فرقهم بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية
فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع
كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يصير علة بذاته بل بجعل
الشرع اياه علة فكان الاحتمال في اصله اولى من الاحتمال في المعترض

دليل الصحة من متن الخبر والاطراد في الاصول بمنزلة صح

من المعلل في تعيينه ذلك وصفا احتمل ان لا يكون واجب العمل به فثبت انه لا بد
من ان يترجح احتمال الصواب على الغلط وهذا كله في بيان التاثير قوله
لان ما يجعل الاثر معقول من كل محسوس دلالة على ما بيّنا اى
والجواب عن كلامهم ان الاثر معقول من كل محسوس دلالة على ما بيّنا اى
الجواب عن كلام بعض اصحاب الشافعي حيث قالوا ان الاثر معنى لا يعقل فنقل
عنه الى شهادة القلب وهو الخيال كما في التحري ان نقول لا نسلم ان الاثر
ليس بمعقول بل الاثر معقول في كل باب يعقل ذلك لغة وحسا وشرعا
فالاول نحو ما اذا ضربه فاوجعه واطعمه فاشبعه وسقاه فارواه يعلم لغة
ان الايجاع اثر الضرب والاشباع اثر الاطعام والارواء اثر السقي ولا يعلم
ثمه مؤثر اخر غير ما قلنا والثاني نحو طلوع الشمس له اثر في الضوء وغروبه
له اثر في الظلمة ونحو الجرح والقطع لهما اثر في الانجراح والانقطاع وشرب السقمونيا
له اثر في الاسهال والثالث كالتطليقات الثلاث لها اثر في البينونة والبيع له اثر
في زوال ملك البائع الى المشتري والنكاح له اثر في ملك المتعة وقوله على ما بيّنا
اشارة الى ما قال قبل ورقة وانما نعني بالاثر ما جعل له اثر في الشرع وتكلم
شمس الائمة السرخسي في اصوله في هذا الموضع على وضع السؤال والجواب فقال
فان قيل في اعتبار الاثر اعتبار ما لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم يعقل
او يظهر للخصوم قلنا لا كذلك فان الاثر فيما يحس معلوم حسا كاثر المشي على
الارض واثر الحجامة على البدن واثر الاسهال في الدواء المسهل وفيما يعقل
معلوم بطريق اللغة وكذا فيما يشرع نحو عدالة الشاهد فانه يعلم باثر دينه
في المنع كما بيّنا وهذا الاثر الذي ادعينا يظهر للخصوم بالتامل فانه عبارة
عن اثر ظاهر في بعض المواضع سوى المتنازع فيه وهو موافق للعلل المنقولة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والسلف من الفقهاء رضوان الله عليهم
منها التعليل في الهرة والتعليل في دم الاستحاضة الى غير ذلك من التعليلات
المذكورة في هذا الباب قوله وانما يظهر ذلك بامثلته اى يظهر كون الاثر

في
ل

معقولا اى معلوما باختلاف الاثر وهي ما ذكرت في هذا الباب بعد هذا وامثلة
الشيء نظائره جمع مثال قوله وذلك مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في
الهرة انها ليست بنجسة وانما هي من الطوافين عليكم تعليل للطهارة بما ظهر
اثره وهو الضرورة فانها من اسباب التخفيف وسقوط الحظر بالكتاب
قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم والطوف
من اسباب الضرورة فصح التعليل به لما يتصل به من الضرورة اى الامثلة
مثل قول النبي عليه السلام ومثل قوله للمستحاضة ومثل قوله لعمر الى اخر ما قال
والاشارة بذلك الى الامثلة على تاويل المذكور وقول الشيخ تعليل للطهارة
بما ظهر اثره خبر مبتدا محذوف اى هو تعليل اى قول النبي عليه السلام انما هي
من الطوافين تعليل ولفظ الحديث هو ما ذكره الطحاوي في شرح الاثار
قال حدثنا يونس بن عبد الاعلى قال اخبرنا عبد الله بن وهب ان مالكا
حدثه عن اسحق بن ابي طلحة عن حميدة بنت عبيد بن رفاعة عن
كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابي قتادة ان ابا قتادة دخل
عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة تشرب من انائها فاصغى لها ابو قتادة
الاناء حتى شربت قالت كبشة فرآني انظر اليه فقال اتعجبين يا بنت
اخي قالت فقلت نعم قال فان رسول الله صلى الله عليه قال انها ليست
بنجس انما هي من الطوافين عليكم او الطوافات والرواية هكذا في
الموطأ ~~عن حميدة بنت عبيد بن رفاعة~~ في رواية يحيى بن بكير ولكن
في رواية يحيى بن يحيى مالك عن اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة الانصاري
عن حميدة بنت ابي عبيدة بن فروة عن خالتها كبشة ابنة كعب بن مالك
والصواب الاول كذا قال ابو عمر ثم تعليل النبي عليه السلام لسقوط نجاسة
سؤر الهرة بالطواف تعليل بوصف مؤثر لان الطواف له اثر في اثبات
الضرورة وللضرورة اثر في اثبات التخفيف واسقاط النجاسة وهذا لان الهرة

عبد الله بن
صح

عن حميدة بنت
عبيد بن رفاعة

هو صح

لما كانت من الطوافين تعذر الاحتراز عن سؤرها الا بحرج وما جعل في الدين
من حرج فسقطت نجاسة سؤرها دفعا للحرج ولهذا المعنى ان الضرورة اثرت
في اسقاط النجاسة اصلا قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله
غفور رحيم وقال تعالى في سورة البقرة فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا
اثم عليه ان الله غفور رحيم وقال في سورة النحل فمن اضطر غير باغ ولا
عاد فان الله غفور رحيم واشار النبي عليه السلام بتعليله في قوله انها من الطوافين
عليكم او الطوافات الى قول الله ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون
عليكم بعضكم على بعض فسقط تهمة الاستيذان بعلة الطوف دفعا للحرج وسقطت
النجاسة في سؤر الهرة دفعا للحرج ايضا قوله ومثل قوله للمستحاضة انه
دم عرق انفجر توضئي لكل صلاة اوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة
ولقيام النجاسة اثر في التطهير وعلقه بالانفجار وله اثر في الخروج لانه غير معتاد
والانفجار آفة ومرض لازم فكان له اثر في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة
هذا عطف على قوله مثل قول النبي عليه السلام في الهرة ولفظ الحديث على هذا
الوجه لم يثبت في كتب الحديث ولم يذكر لفظ انفجر اصلا وقد ذكرنا الحديث
في اول الباب عند ذكر كون الوصف عارضا وحديث البخاري باسناده
الى عائشة رضي الله عنها ان فاطمة بنت ابي حبيش سالت النبي عليه السلام
قالت اني استحاض فلا اطهر افادع الصلاة قال لا ان ذلك عرق ولكن
دعي الصلاة قدر الايام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي والاحاديث
في هذا الباب كثيرة في كتب الحديث بيان كلام الشيخ ان النبي عليه السلام علل
لوجوب الطهارة على المستحاضة بوصف مؤثر وهو ان دم الاستحاضة دم عرق
لا دم رحم ثم ان الدم نجس يؤثر في وجوب الطهارة لقوله تعالى وثيابك فطهر
نعلم ان النبي عليه اوجب الطهارة بسبب الدم بمعنى نجاسته لا لكونه جسما
وما يعا ونحو ذلك ثم في قوله دم عرق اشارة الى ان هذا الدم ليس بمعتاد

فلا يلحق الحرج

فلا يلحق الحرج فيه بايجاب الطهارة بخلاف دم الحيض والنفاس فانهما معتادان
فيلحق الحرج فيهما وهذا لان بنات آدم لا يخلون عنهما عادة وعلق الدم
بالانفجار اي السيلان حيث وصف الدم به وبالانفجار الدم النجس اثر في الخروج
والوصول الى موضع يلحقه حكم التطهير والنجس يؤثر في وجوب الطهارة لما قلنا
ولكن لما كان انفجار دم الاستحاضة آفة ومرضا لازما ولهذا ترد الجارية المبتلى
بعلة الاستحاضة كان له اثر في التخفيف دفعا للحرج ولهذا بقينا طهارة المستحاضة
مع درور الدم في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للتفصي عن عهدة التكليف
وهذا معنى قوله فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت
الحاجة اي مع وجود انفجار الدم وقول الشيخ اوجب بهذا النص اي
اوجب النبي عليه السلام وقال صاحب التقويم وقال عليه السلام للمستحاضة
انه دم عرق انفجر توضئي لكل صلاة علل للوضوء بانفجار الدم
لان انفجاره مؤثر في اثبات حكم النجاسة وايجاب حكم الطهارة الى هنا
لفظ التقويم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وكذلك قوله عليه السلام
انه دم عرق انفجر فانه استدلال بعلة مؤثرة في نقض الطهارة
وهو ان الدم في نفسه نجس وبالانفجار وصل الى موضع يجب تطهير
ذلك الموضع منه ووجوب التطهير لا يكون الا بعد وجود ما يعدم الطهارة
فان قيل هذا ليس بتعليل لانتقاض الطهارة بدم الاستحاضة بل
لبيان انه ليس بدم الحيض قلنا قد قال اولا ليست بالحيضة وهذا
اللفظ كاف لهذا المقصود فلا بد من ان يحمل قوله ولكنها دم عرق
على فائدة جديدة وليس ذلك الا بيان علة الحدث الموجب للطهارة
الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله ومثل قوله لعمر رضي الله عنه
وقد سأله عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكان يضرك تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم والصوم

كفّ عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاؤها لا صورة ولا معنى مثل
المضمضة هذا عطف على قوله مثل قول النبي عليه السلام في الهرّة وحدث الطحاوي
في الآثار وقال حدثنا ربيع المؤذن قال حدثنا شعيب بن الليث
قال حدثنا الليث عن بكير بن عبد الله بن الاشج عن عبد الملك بن سعيد
الانصاري عن عمر بن الخطاب قال هششت يوما فقبّلت وانا صائم فأتيت
رسول الله صلى الله عليه فقلت فعلت اليوم امرا عظيما قبّلت وانا صائم
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت بماء وانت صائم
فقلت لا بأس بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه ففيم وحدث ابو داود
في السنن عن احمد بن يونس وعيسى بن حماد قالا اخبرنا الليث بن سعد
عن بكير بن عبد الله عن عبد الله بن سعيد عن جابر بن عبد الله قال
قال عمر بن الخطاب هششت فقبّلت وانا صائم فقلت يا رسول
الله صنعت اليوم امرا عظيما قبّلت وانا صائم قال ارايت لو تمضمضت
من الماء وانت صائم قال عيسى بن حماد في حديثه قلت لا بأس به قال ففيمه
ثم بيان كلام الشيخ رحمه الله ان النبي عليه السلام علّل بعلة مؤثرة لعدم الفطر
بالقبلة بيانه ان الصوم عبارة عن الكف عن الشهوتين شهوة البطن والفرج
جميعا والفطر نقيض الصوم بحيث يلزم من وجود احدهما ارتفاع الآخر
ومن ارتفاعه وجود الآخر ثم المضمضة مقدمة احدى الشهوتين وهي
شهوة البطن ولا تحصل بها تلك الشهوة لا صورة ولا معنى اما صورة فلعدم
وصول الشيء الى البطن واما معنى فلعدم حصول صلاح البدن وكلاهما
ظاهر وكذا القبلة مقدمة الشهوة الاخرى وهي شهوة الفرج ولا تحصل بها
تلك الشهوة لا صورة ولا معنى اما صورة فلعدم ايلاج الفرج في الفرج واما
معنى فلعدم قضاء الشهوة بالانزال ثم المضمضة لما لم تفسد الصوم لانه
لم يحصل بها الفطر فكذا القبلة لم تفسده ايضا لانه لم يحصل بها الفطر

وقوله الشيخ تعليل بمعنى مؤثر خبر مبتدأ محذوف اي قول النبي
عليه السلام لعمر تعليل او هو تعليل وهذا الحديث يدل على انه لا بأس
بالقبلة للصائم اذا امن على نفسه الجماع وقد صحت الروايات الكثيرة
في الصحيحين وغيرهما عن عائشة وحفصة وام سلمة ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يقبّل وهو صائم والذي روى الخطابي في شرح السنن عن
ابن مسعود وابن المسيب انه ان قبّل فعليه القضاء فذاك محمول على
الانزال توفيقا بين الاحاديث فان قلت روى ابو جعفر الطحاوي
في شرح الآثار باسناده الى ابن عمر قال عمر رايت النبي صلى الله عليه وسلم
في المنام فرايته لا ينظر الي فقلت يا رسول الله ما شأني قال الست
الذي تقبّل وانت صائم فقلت والذي بعثك بالحق لا اقبّل بعدها
وانا صائم قلت الاحكام الثابتة حال حيوة رسول الله لا تقبل
النسخ ورواية عمر في اليقظة حال حيوة الرسول عليه السلام اولى من روايته
في المنام بعد موته عليه السلام والباقي يعلم في غاية البيان وقال في التقويم
وقال عليه السلام لعمر وقد سأله عن القبلة وهو صائم ارايت لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا قال ففيم اذن علّل
لعدم الفطر بوصف مؤثر وهو المضمضة بالماء من غير ابتلاع لان
الفطر نقيض الصوم والصوم بالكف عن اقتضاء شهوة البطن والفرج
والمضمضة خالية عن الاقتضاء صورة ومعنى وكذلك القبلة الى هنا
لفظ التقويم يقال مجّ الرجل الشراب من فيه اذا رمى به كذا في الصحاح
ولفظ المجّ لم يذكر في كتب الحديث وذكر المجّ قد بالغ من هذا
في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام قوله وقال في تحريم
الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه
فعلّله بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت وسخا كالماء

في صح

المستعمل وفي صحة الحديث نظر ومعناه ان النبي عليه السلام علل في هذا الحديث بمعنى مؤثر وان
الصدقة مطهرة للاثام لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم فيتسخ الدنس الصدقة اذا
فيضمن الامة القربة بانتقال الاثام اليها كالماء المستعمل فالامتناع من شربه اخذ بمعالي
الامور قال عليه السلام ان الله يحب معالي الامور ويبغض سفسافها فلهذا المعنى حرم
رسول الله عليه السلام عليهم الصدقة للاخذ بمعالي الامور بيانا لشرفهم وتقدمت بيانه في باب
تقسيم السنة في حق النبي عليه وسلم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وقال عليه السلام في حرمة
الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء اكنت شاربه ففيه اشارة الى علة مؤثرة
وهو ان الصدقة من اوساخ الناس لكونها مطهرة من الذنوب وهي كالغسالة المستعملة والامتناع
من شرب ذلك بطريق الاخذ لمعالي الامور فلذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تكون على وجه
التعظيم والاكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالي الامور الى هنا لفظ شمس الائمة
قوله واختلف اصحاب النبي عليه السلام في الجد فضربوا بالامثال مثل فروع الشجر وشعوب
الوادي والانهار والجداول واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه بقرب احد طرفي
القرابة وهذه امور معقولة باثارها لما فرغ الشيخ عن تعليلات النبي عليه السلام
باوصاف مؤثرة شرع في تعليلات الصحابة والسلف باوصاف مؤثرة فقال واختلف
اصحاب النبي عليه السلام في الجد واصل المسئلة ان الجد يقوم مقام الاب في حجب الاخوة
والاخوات لام بالاتفاق فهل يحجب الاخوة والاخوات لاب وام او لاب ففيه
اختلاف قال ابو بكر الصديق ومن تابعه من الصحابة كابن عباس وغيره يحجب
واليه ذهب ابو حنيفة رضي الله عنه وهو قول الحسن وطاوس والزهري وعطاء
وابي ثور والمزني وهو قول الطاهر وابي العباس بن سريج ومحمد بن نصر كذا ذكر الامام
سراج الدين في شرح الفرائض وقال علي وزيد بن ثابت ان بني الاعيان والعلات
لا يسقطون بالجد وهو قول ابي يوسف ومحمد ومالك وان فيعطى للجد على مذهب زيد
افضل الامرين من المقاسمة ومن ثلث جميع المال وتفسير المقاسمة ان يجعل الجد
كاحد الاخوة فاذا كان معهم ذو سهم اخر فللجد افضل الامور الثلاثة من المقاسمة

في بيان الحديث

صح

ابو ثور تلميذ الشافعي
وهو بغدادي وقال
ابو اسحق الشيرازي
في كتاب الطبقات
ابو عبد الله محمد بن
نصر المروزي
ولد ببغداد
ونشا بنيسابور
واستوطن سمرقند
وولد سنة ثنتين
ومائتين ومات سنة اربع وتسعين ومائتين

ومن ثلث الباقي بعد فرض ذي السهم ومن سدس الجميع وموضعه الفرائض ثم ضرب
الصحابة الامثال كفروع الشجر وشعوب الوادي والانهار والجداول امور معقولة
باوصاف مؤثرة لان الميراث يستحق بالقرب فمن كان اقرب كان اولى والتمثيل
بالاشياء الحسية لبيان القرب واقوى الدلائل الحس وقال القاضي ابو زيد
في التقويم والصحابة اختلفوا في ميراث الجد مع الاخوة وشبهوهم بفروع الشجرة
وشعوب الوادي وتلك معان محسوسة مؤثرة في معنى القرب فعللوا بمؤثرات
وباوصاف غير مردودة الى اصل والوصف بنفسه لا يكون حجة الا بان يشهد له
الاصول او واحد او يكون مؤثرا فلما لم يشتغلوا باستشهاد اصل علم انهم اعتمدوا
التاثير الى هنا لفظ التقويم والبيان هنا ما قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح
الكافي فقال اما حجة من ورث الاخوة مع الجد ما روي عن علي رضي الله عنه انه
شبه الاخوين بشجرة انبتت غصنين والجد مع النافلة بشجرة نبت منها غصن
ثم نبت من غصنها غصن فالقرب بين غصني الشجرة اظهر من القرب بين اصل
الشجرة والغصن النابت من غصنها لان بين الغصنين مجاورة بغير واسطة
وبين الغصن الثاني واصل الشجرة مجاورة بواسطة الغصن الاول فعلى هذا
ينبغي ان يقدم الاخ على الجد لان العصوبة تبتنى على القرب الا ان في جانب
الجد معنى اخر وهو الولاد يتايد بذلك المعنى اتصاله بالنافلة وبالولاد يستحق
الفرضية من له اسم الابوة وثمرة الفرضية انما يستحق السدس فالام والاب لكل
واحد منهما السدس فلا ينقص نصيب الجد عن السدس باعتبار الولاد بحال ويتايد
بهذا الولاد قرابته من الميت فيكون مزاحما للاخوة يقاسمهم اذا كانت المقاسمة
خيرا له من السدس وروي عن زيد بن ثابت انه شبه الاخوين بواد تشعب منه
نهران والجد مع النافلة بواد تشعب منه نهر ثم تشعب من النهر جدول
فالقرب بين النهرين يكون اظهر منه بين الجدول واصل الوادي وهذا يوجب
تقديم الاخوة على الجد الا ان في جانب الجد معنى الولاد وبه يسمى ابا ولكنه ابعد

بغير
ل

يقاسمهم
ل

من الاب الاول بدرجة فيجعل هو فيما يستحق بالولاد بمنزلة الام من حيث انه
يقام البعد بدرجة مقام نقصان الانوثة في الام والام عند عدم الولد
تستحق ثلث جميع المال فكذلك الجد بالولاد يستحق ثلث جميع المال اذ الجد مع الجدة
بمنزلة الاب مع الام فكما ان نصيب الاب عند عدم الولد ضعف نصيب الام وذلك
الثلثان فكذلك نصيب الجد عند الولد ضعف نصيب الجدة ونصيب الجدة
السدس لا ينقص عن ذلك فنصيب الجد الثلث لا ينقص عن ذلك وحجتهم
من حيث المعنى ان الجد والاخ استويا في الادلاء فكل واحد منهما يدلي الى الميت
بواسطة الاب ثم للاخ زيادة ترجيح من وجه وهو انه يدلي بواسطة الاب
بالبنوة والجد يدلي بالابوة والبنوة في العصوبة مقدمة على الابوة الا ترى
ان من ترك ابا وابنا كانت العصوبة للابن دون الاب ولكن في جانب الجد
ترجيح من وجه آخر وهو الولاد فان الولاد مقدم في الاستحقاق حتى
يستحق به الفرضية وصاحب الفريضة مقدم على العصبة فقلنا في الفرض
المستحق بالولاد يجعل الجد مقدما واذا آل الامر الى العصوبة تعتبر
الادلاء وهما مستويان في ذلك ولكل واحد منهما ترجيح من وجه فيقع
التعارض ويكون المال بينهما بالمقاسمة بمنزلة الاخوين لاب وام او لاب
وهذا لا يثبت المزاحمة لاولاد الام مع الجد لان ادلاءهم بالام ولا تاثير
لقرابة الام في استحقاق العصوبة والمساواة باعتبار التساوي في
الادلاء فاما ابو حنيفة رضي الله عنه فانه احتج بما نقل عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه كان يقول الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن
ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ومعنى هذا الكلام ان الاتصال والقرب من
الجانبين بصفة واحدة لا يتصور التفاوت بينهما بمنزلة المماثلة بين مثلين
والاخوة بين الاخوين فاذا كان في الموضع الذي كان الجد ميتا يجعل ابن
الابن قائما مقام الابن في حجب الاخوة من اي جانب كانوا وكان معنى القرب

عدم
العصوبة
مستويان

والاتصال

والاتصال في جانبه مرجحا فكذلك اذا كان ابن ابن الميت ميتا يكون الجد
قائما مقام الاب في حجب جميع الاخوة ويكون اتصاله وقربه الى الميت مرجحا
لان الاتصال واحد لا يعقل التفاوت بين الجانبين بوجه والدليل عليه
ان الجد عند عدم الاب يستحق اسم الابوة قال الله تعالى يا بني آدم ومن
كنت ابنه فهو ابوك وقال جل ثناؤه قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم
وكان جدا وقال عز وجل واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحق وكان جدا
له وكذلك ايضا في الحكم فالجد له من الولاية عند عدم الاب ما للاب حتى
ان ولايته تعم المال والنفس جميعا بخلاف الاخوة والخلافة في الارث نوع
ولاية وكذلك للجد في استحقاق النفقة مع اختلاف الدين بمنزلة الاب بخلاف
الاخوة والنفقة صلة كالميراث وكذلك الجد في حكم حرمة وضع الزكوة وحرمة
قبول الشهادة وحرمة حليلته على النافلة وفي المنع من وجوب القصاص
عليه بقتل النافلة وثبوت حق التملك له بالاستيلاد قائم مقام الاب بخلاف
الاخوة فاذا جعل هو في هذه الاحكام بمنزلة الاب فكذلك في حجب الاخوة
وبعدما تقرر هذا المعنى فلا معتبر بالقرب لان استحقاق المال بالعصوبة
وهي لا تبتني على القرب فبنت البنت اقرب من ابن العم ومن مولى العتاقة
ثم الميراث بالعصوبة لابن العم ومولى العتاقة دون بنت البنت فكذلك
هنا الى هنا لفظ شمس الائمة في شرح الكافي والشعب بفتح الشين القبيلة
العظيمة وجمعه شعوب وبالكسر طريق في الجبل وجمعه شعاب فكان
الشيخ استعار الشعوب من القبائل لما تشعب من الوادي اي تفرق
منه فلو قال الشيخ مكان قوله وشعوب الوادي وشعب الوادي على انها
جمع شعبة بمعنى مسيل الماء كان احسن والجدول النهر الصغير ومما
يتعلق بمسائل الجد ما قال المبرد في كتابه المسمى بالكامل في باب له
وحدثني مسعود بن بشر يروي عن بعض الفقهاء انه قال دعاني الحجاج

فسألني عن الفريضة المخمسة وهي أم وأخت وجد فقال لي ما قال فيها الصديق
قال قلت اعطى الام الثلث والجد ما بقي لانه كان يراه ابا قال فما قال
فيها امير المؤمنين يعني عثمان قال قلت جعل المال بينهم اثلاثا قال فما
قال فيها ابن مسعود قال قلت اعطى الاخت النصف وللام ثلث ما بقي
والجد الثلثين لانه كان لا يفضل اما على جد قال فما قال فيها زيد بن
ثابت قلت اعطى الام الثلث وجعل ما بقي بين الاخت والجد للذكر مثل
حظ الانثيين لانه كان يجعل الجد كاحد الاخوة الى الثلث قال فزم بانفه
معنى قوله زم بانفه مثل قولك استكبر وهو ان يرى في انفه علامة التيه
ثم قال فما قال فيها ابو تراب قلت اعطى الام الثلث والاخت النصف والجد
السدس فاطرق ثم رفع راسه فقال انه المرء يرغب عن قوله الى هنا لفظ
الكامل قوله وقد قال عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت حين
قال ما ارى النار تحل شيئا اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فنأكله فعلل
بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع وهذا تمثيل ايضا لتعليل الصحابي بوصف
مؤثر بيانه ان عمر رضي الله عنه لما قال لعبادة ابن الصامت في الذي
ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ما ارى النار تحل شيئا قال لعبادة اليس يكون
خمرا ثم يصير خلا فنأكله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعني ان صفة
الخمرية بالتخليل تزول فكذلك تزول صفة الخمرية المشارفة في العصير بالطبخ
لان الطبخ له اثر في تغير طبع العصير والضمير المستتر في قوله حين قال
راجع الى عبادة وفي قوله فعلل راجع الى عمر رضي الله عنه وقوله ما ارى
على صيغة المبني للمفعول وقوله النار منصوب على انه مفعول ثان
لأرى واورد الشيخ حسام الدين في الموضع سؤالا وجوابا فقال فان
قلت كيف صح قوله تحل وماء العنب لا يكون موصوفا بالحرمة قبل ان
يصير خمرا قلت يحتمل ان يسمى منعه عن ان يكون خمرا احلالا او

جعل

جعل الشارف للحرمة كالحرمة ثم اعلم ان الحديث المذكور على ما ساقه الشيخ لم تثبت
في كتب الحديث وان كان معناه موافقة بين الشرع والمشروع وكذا لم يثبته محمد
بن الحسن في كتبه ولكنه قال في موطاه اخبرنا مالك عن داود بن الحصين
عن واقد بن عمرو بن سعد بن معاذ انه اخبره عن محمود بن لبيد الانصاري
ان عمر بن الخطاب حين قدم الشام شكا اليه اهل الشام وباء الارض
وثقلها وقالوا لا يصلحنا الا هذا الشراب فقال عمر اشربوا العسل فقالوا لا يصلحنا
العسل فقال رجل من اهل الارض هل لك ان نجعل لك من هذا الشراب شيئا
لا يسكر قال نعم فطبخوه حتى ذهب منه الثلثان وبقي الثلث فاتوا به عمر
فادخل عمر فيه اصبعه ثم رفع يده فتبعها يتمطط فقال هذا الطلاء هذا
مثل طلاء الابل فامرهم عمر ان يشربوه فقال له عبادة بن الصامت احللتها
والله فقال عمر كلا والله اللهم اني لا احل لهم شيئا حرمته عليهم ولا احرم
عليهم شيئا احللته لهم قال محمد وبهذا نأخذ لا بأس بشرب الطلاء الذي
قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه وهو حلو لا يسكر فاما كل معتق يسكر فلا
خير فيه الى هنا لفظ محمد في موطاه قوله وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه
وللرضا اثر في سقوط العدوان وهذا تمثيل لتعليل السلف بوصف مؤثر
وانما لم يضمن لشريكه الاجنبي لانه اعتقه برضا الشريك وللرضا اثر في اسقاط
الضمان كما اذا قال له اعتق نصيبك فاعتقه لا يضمن لوجود الرضا واصل
المسألة في الجامع الصغير رجلان اشتريا ابن احدهما والاب موسر والشريك
لا يعلم ان العبد ابن شريكه او يعلم فلا ضمان على الاب وقال ابو يوسف ومحمد
يضمن نصف قيمته ان كان موسرا وان كان معسرا سعى الابن لشريك ابيه في نصف
قيمته وان بدأ الاجنبي فاشترى نصفه ثم اشترى الاب النصف الآخر
وهو موسر فالاجنبي بالخيار ان شاء ضمن الاب وان شاء استسعى الابن

الصغير ثم اعلم ان الرجلين اذا ملكا
في نصف قيمته اي هنا لفظ محمد في الجامع
عبدا هو ذو رحم محرم من احدهما بعقد واحد قبلاه جميعا من شرا او هبة
او صدقة او وصية لا يضمن الذي عتق عليه لشريكه شيئا عند ابي حنيفة رضي الله
عنه ولكن العبد يسعى في نصف قيمته للآخر موسرا كان الذي عتق عليه او
معسرا وعندهما يضمن ان كان موسرا نصف قيمة العبد للشريك وان كان معسرا
يسعى العبد في نصف قيمته للشريك وكذلك رجل حلف وقال لعبد ان ملكت
شقصا منك فهو حر ثم اشتراه مع آخر لا يضمن لشريكه شيئا وان كان موسرا
عند ابي حنيفة رضي الله عنه خلافا لهما ذكر الخلاف ابو بكر الرازي رحمه الله
في هذه المسألة وكان ابو الحسن الكرخي يقول لا اعرف الرواية في هذه المسألة
واما اذا ملكاه بسبب الارث وهو ذو رحم محرم من احدهما لا يضمن الذي
عتق عليه للشريك لانه لم يوجد منه صنع وهذا بلا خلاف وعليه نص الحاكم
الشهيد في الكافي لهما انه ابطل نصيب صاحبه لان الاعتاق لا يتجزى عندهما
فاذا عتق على احد الشريكين نصيبه بملك القريب بالنص عتق نصيب الآخر
ايضا فيكون مبطلا نصيب صاحبه فيضمن ان كان موسرا كما اذا كان العبد
بين اثنين اعتق احدهما نصيبه ووجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه انه رضي
بافساد ملكه او بابطال ملكه على اختلاف الاصلين ولا عدوان مع الرضا فلا
يضمن للشريك كما اذا قال له اعتق نصيبك فاعتقه وانما قلنا انه رضي بالافساد
او الابطال لانه باشر علة العتق برضى الشريك فكان منه رضا بطريق الدلالة
وهذا لان البائع انما باع العبد منهما جميعا فلو كان لم يقبل الشريك ما كان
يصح الايجاب ابتداء فعلم انه رضي بالاعتاق حكما من طريق الدلالة لان
شرا القريب اعتاق فصار كما اذا رضي نصا وصريحا فان قلت لا نسلم
انه رضي بافساد نصيبه او بابطاله لانه ضرر والعاقل لا يرضى بالضرر وقد بذل
عوضا خطيرا لاستبقاء ملكه لا لافساده وابطاله قلت قد بينا انه رضي

بذلك لمباشرة علة العتق وقوله العاقل لا يرضى بالضرر لا نسلم مطلقا لانه قد
يرضى بذلك اذا كان ثمة نفع يعادله او يزيد عليه والنفع ظاهر لانه يثبت
العتق من جهته على وجه يستفيد المدح والولاء والثناء في الدنيا والثواب
في الآخرة ويستسعي العبد وربما يكون نصف القيمة اكثر من نصف الثمن
فذلك نفع يزيد على الضرر فان قلت لا شك ان الاعتاق لا يتجزى على
مذهب ابي يوسف ومحمد فيلزم من اعتاق البعض اعتاق الكل ولا يصح
اعتاق الكل الا بتملك نصيب الشريك لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والتملك
لم يشرع الا بالضمان فالرضا بالاعتاق يكون رضا بسبب الضمان فكيف ينفي
وجوب الضمان فصار كما اذا استولد احد الشريكين الجارية المشتركة برضا
الآخر يجب عليه الضمان قلت هذا السؤال لا يرد على اصل ابي حنيفة
لانه لا يتملك نصيب صاحبه لتجزي الاعتاق عنده اما عندهما وان كان
يتملك نصيب صاحبه بالاعتاق لكن ضمنا للاتلاف لا قصدا وما ثبت ضرورة
وضمنا لشيء يراعى فيه حكم ذلك الشيء لا حكم الثابت ضمنا لان ضمنيات
الشيء لا تعلل بخلاف الاستيلاد فانه تملك قصدا لا ضمنا للافساد فلم
يبطل الضمان بالرضا على انا نقول ان ضمان الاعتاق ضمان افساد لا ضمان
تملك بدليل ان احد الشريكين اذا قال لصاحبه اعتق نصيبك فاعتق
لا يضمن وكذا اذا ورثاه وعتق نصيب القريب لا يضمن فلو كان ضمان
تملك لضمن كما اذا ورثا ام ولد لاحدهما بان كانت ولدت له بالنكاح
فان قلت سلمنا انه ضمان افساد لكن لا نسلم ان ضمان الافساد ينتفي
اذا وجد الرضا يدل عليه مسألة الجامع الكبير ان احد الشريكين اذا قال
لصاحبه ان ضربت العبد الذي بيننا فهو حر فضربه حتى عتق على الحالف
نصيبه يضمن الحالف ان كان موسرا نصيب الضارب وان عتق برضاه
قلت قال العتابي في شرح الجامع قال مشايخنا ذكر في الكتاب

اي في شرح جنايات الجامع

يعني في الجامع انه يضمن الحالف نصيب شريكه ان كان موسرا فذاك قولهما اما على
قول ابي حنيفة فينبغي ان لا يضمن لان شريكه لما باشر شرط العتق فقد رضي
بافساد نصيبه ومنهم من قال ما ذكر في الكتاب قول الكل والفرق لابي حنيفة
رضي الله عنه ان الرضا بما يباشر سبب العتق وله اثر في العتق يكون رضا بفساد
نصيبه وشرا القريب اعتاق فيكون مؤثرا في العتق وكذا الملك له اثر في العتق
لان العتق لا يثبت دونه اما ههنا فالضرب لا يباشر سبب العتق والعتق يثبت
دونه فلا يكون الرضا به رضا في العتق لا محالة وسبب الضمان وجد قطعا فلا
يبطل حكمه بالرضا بالشك كما ان ما اذا علق المريض طلاق امرأته بفعلها
الذي لها منه بد وفعلت حيث تحرم عن الميراث لان ثمة المبطل وجد
قطعا فاذا وجد الرضا من وجه عمل المبطل عمله والباقي يعلم في غاية البيان
قوله وقال محمد في ايداع الصبي لانه سلطه على استهلاكه وهذا ايضا تمثيل
لتعليل التلف بوصف مؤثر يعني ان الصبي اذا اودع شيئا فاستهلكه لا ضمان
عليه لان المودع سلطه على استهلاكه والاستهلاك بعد التسليط من المالك
يوجب الضمان لحصول الرضا منه بالاستهلاك واصل المسئلة في جنايات
الجامع الصغير صبي اودع عبدا فقتله فعلى عاقلته القيمة وان اودع طعاما
فاكله لم يضمن وان استهلك مالا ضمن وانما خص الشيخ محمدا بالذكر
وان كان قول ابي حنيفة مثل قوله لانه هو صاحب التصنيف والبيان لما
لم يذكر في الجامع الصغير خلاف ابي يوسف وقد ذكر القدوري في التقريب
فقال قال ابو حنيفة ومحمد اذا اودع صبيا وديعة فاتلفها فلا ضمان عليه
وقال ابو يوسف هو ضامن لهما ان الصبي من عادته الاتلاف فاذا
مكنه من المال مع علمه بذلك صار اباحة وهذا المعنى يثبت من غير صريح
كمن قدم طعاما الى غيره وليس كذلك اذا اودع عبدا فقتله لانه لا عادة
للصبيان في القتل فلم يكن تسليمه اباحة لقتله ولانه لا يملك اباحة القتل

يعني قبل الايداع

فلم يجز ان يجعل تمكينه في معنى الاباحة التي لا يملكها ولان الدفع الى الصبي مضمون
على الدافع بدلالة انه استعمال له في ذلك الشيء لانه لو دفع السكين اليه فوقع
عليه ضمن فاذا كان الدفع مضمونا فلو كان له تضمين لكان لوليه ان يرجع
عليه فلا معنى لايجاب الضمان وليس كذلك اذا اودع عبدا فقتله لان العبد
محفوظ بنفسه فلم يكن مستعملا للصبي في حفظه ولان الذي يجب بقتله لا
يلزم الصبي وانما يلزم العاقلة فلم يكن في ايجاب الضمان اسقاطه ولابي يوسف
ان قبول الصبي الوديعة لا يصح فصار كانه لم يقبل حتى اتلف وهذا ليس
بصحيح لانه لو لحقه ضمان في الوديعة لرجع على المودع فدل على انه لم يحصل كانه
لم يقبله كذا في التقريب ثم الخلاف في صبي يعقل اذ لا يعقل فيه كلام
للشارح مر في باب بيان التغيير وفي بيان المسئلة طول استقصيناه
في ذلك الباب قوله وقال الشافعي في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
لانه امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وانما ذكر هذا بيانا ان
الشافعي ايضا علل بوصف مؤثر وفرق بين النكاح والزنا في ان النكاح يوجب
حرمة المصاهرة والزنا لا يوجبها بان الزنا يوجب اغلظ العقوبات وهو
الرجم فلا يجوز ان يكون الزنا موجبا لحرمة المصاهرة التي هي نعمة وكرامة
على عباده تعالى اذ لا بد من الملائمة بين السبب والمسبب ولا ملائمة
بينهما لان الزنا قبيح وحرمة المصاهرة نعمة حسنة بخلاف النكاح فان بينه
وبين حرمة المصاهرة ملائمة لان كل واحد منهما حسن والكلام في هذه
المسئلة مر بيانه مستقصى في باب النهي فلينظر ثمة وقال شمس الائمة
السرخسي في اصوله وعلل الشافعي في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة
وقال الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذا استدلال
بوصف مؤثر اي ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز
ان يكون سببه الكرامة ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببه ما

الصبي صح

بينهما

يخالف المنوه عليه وهو الزنا الموجب للرجم الى هنا لفظ شمس الائمة قوله
وهذه اوصاف ظاهرة الآثار اي الاوصاف المذكورة من قوله وذلك مثل
قول النبي عليه السلام انها ليست بنجسة الى هنا كلها اوصاف ظاهرة
الآثار وقد مر بيان جميعها وحق هذا الكلام اعني قوله وهذه اوصاف
ظاهرة الآثار ان يذكر بعد قوله وقال الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم قوله وقال الشافعي
في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا
الحكم لان المال هو المبتذل فاحتيج فيه الى الحجة الضرورية واما ما ليس
بمال فغير مبتذل فيجب اثباته بالحجة الاصلية وليزداد خطره على ما هو
مبتذل وانما ذكر هذا ايضا بيانا ان الشافعي علل بوصف مؤثر ايضا بيانه
ان الشافعي قال لا ينعقد النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال
وتعليله بقوله ليس بمال تعليل بوصف مؤثر في هذا الحكم وهو عدم ثبوت
النكاح بشهادة رجل وامرأتين بيان الاثر ان المال مبتذل حيث يجري
فيه البذل والاباحة والنكاح مصون عن الابتذال فلا يجري فيه البذل
والاباحة فجاز ان يجري في المال المساهلة لكونه مبتذلا فثبت بالحجة الضرورية
التي هي شهادة النساء مع الرجال بخلاف النكاح فانه لما لم يكن مبتذلا لم
يجز فيه المساهلة فلم يثبت بالحجة الضرورية بل توقف ثبوته على الحجة
الاصلية وهي شهادة الرجال ولان النكاح لما كان خطره عظيما حيث توقف
على رأي الولي وشهادة الشهود مع تقديم الخطبة والمشاورة وشفاعة
الاكابر في تحصيل رضا اولياء المرأة في النكاح والمهر لم يثبت الا بالحجة
الاصلية تحقيقا لازدياد خطره على المال الذي هو مبتذل وقوله
وليزداد خطره على ما هو مبتذل عطف على ما قبله من حيث المعنى
يعني ان ما ليس بمال وهو النكاح لم يثبت الا بالحجة الاصلية لئلا يلزم

ابتذاله وليزداد خطره وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وقال الشافعي النكاح
لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال وهذا تعليل بوصف
مؤثر يعني ان المال مبتذل وملك النكاح مصون عن الابتذال وفي شهادة النساء
مع الرجال ضرب شبهة او هي حجة ضرورة فما يكون مبتذلا تجري فيه المساهلة
ويكثر البلوى والحاجة اليه فيمكن اثباته بحجة فيها شبهة او هي حجة ضرورة
فاما ما يكون مصونا عن الابتذال فان البلوى لا تكثر فيه وهو عظيم الخطر
ايضا فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة فعرفنا ان طريق
تعليل السلف هو الاشارة الى الوصف المؤثر الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله
ثم الشيخان لم يذكرا في اصولهما دليلنا لان مقصودهما من ذكر المسألة
بيان تعليل السلف بوصف مؤثر لا بيان الخلاف في المسألة لانه عرف في الفروع
فنذكر ما ذكرنا في غاية البيان حتى لا يخلو الموضع عن بيان دليلنا ولنا
قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فتقبل شهادة المرأتين
مع الرجل الا فيما دل دليل الخصوص كالزنا والحدود والقصاص ولان الاصل
في شهادتهن القبول لقيام الحرية والعقل والبلوغ والضبط والدليل
على الضبط قبول روايتهن في الاخبار وغاية ما في الباب ان في عقولهن
نقصانا وضلالا وذلك ينجبر بانضمام الاخرى اليها كما قال تعالى فتذكر
احداهما الاخرى ولا يبقى بعد ذلك الا الشبهة فيسقط بها ما يسقط بالشبهة
كالحدود والقصاص ويثبت ما لا يسقط بالشبهة كسائر الحقوق بخلاف
شهادة النساء منفردات حيث كان القياس ان تقبل لوجود الحرية
والعقل والبلوغ والضبط الا انها لم تقبل على خلاف القياس لئلا يفضي
ذلك الى كثرة خروجهن وهن مأمورات بالقرار في بيوتهن قال تعالى
وقرن في بيوتكن ولا يقال ما لا يقصد به المال اذا لم يقبل فيه شهادة
النساء منفردات ينبغي ان لا يقبل ايضا شهادتهن مع الرجال كما في

الحدود والقصاص لانا نقول يبطل ذلك بالاجل والحبل وعلى انا نقول
القياس مع وجود الفارق بين الاصل والفرع باطل وقد وجد
الفارق لان الاصل يسقط بالشبهة فلم نقبل شهادة النساء
بخلاف الفرع قوله وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع فقلنا
في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان
معنى المسح معنى مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يشترط استيعاب محله
ففي سنته اولى فاما قول الخصم انه ركن في الوضوء فغير
مؤثر في ابطال التخفيف اي وعلى هذا الاصل الذي ذكرنا وهو
ان الشرط في التعليل هو التعليل بوصف مؤثر جرينا في
مسائل الفروع فقلنا في مسح الراس يسن تثليثه لانه مسح
وقال الشافعي يسن تثليثه لانه ركن في الوضوء كسائر المغسولات
وما عللنا به له اثر في التخفيف لان المسح انما وجد لم يسن فيه
التثليث كما في مسح التيمم ومسح الخف لان بناء المسح على
التخفيف لانه ايسر من الغسل ولهذا لم يستوعب محله حيث
اكتفي بمسح بعض الراس بخلاف الغسل حيث استوعب
محله ولم يكتف بغسل بعض المحل فلما كان للمسح اثر في التخفيف
في فرض المسح حيث لم يشترط استيعاب المحل كان للمسح
اثر في التخفيف في سنة المسح بان لا يبقى التثليث سنة بالطريق
الاولى لان في السنة خفة حيث لا يعاقب تاركها وتعليل الشافعي
بالركنية ليس له اثر في ابطال التخفيف الا ترى ان مسح الخف
ركن ومع هذا لم يبطل التخفيف حيث لم يشترط التثليث وكذا
مسح التيمم ركن فلم يبطل التخفيف لكونه ركنا حيث لم يسن
فيه التثليث فعلم ان تعليله لا اثر له وقال القاضي ابو زيد

في التقويم وعلى هذا النمط عللنا في الفروع فقلنا لا يثلث مسح الراس
لانه مسح فاشبه مسح الخف وقال الشافعي انه ركن في الوضوء فاشبه
الغسل فكان الصحيح ما ذهبنا اليه لان المسح في ذاته اخف
من الغسل ويلحق الناس في الغسل من المشقة ما لا يلحقهم
في المسح ولان صفة المسح قد اثرت في ايجاب تخفيف هذا الركن
متى قوبل بالغسل في حق استيعاب محله لان الغسل لا يتادى
الا باستيعاب كل المحل والمسح يتادى بالبعض وكونه ركنا لم
يؤثر في التسوية ذاتا وقدرا ولان السنة التي تختلف فيها شرعت
مكملة لهذا الركن صفة له كتطويل القراءة في الصلاة والقيام
ولهذا شرعت في موضع الفرض بحيث يتادى بها الفرض لو
ابتدى بها فيجب ان تؤثر صفة المسح في تخفيف الكمال في حق
استيعاب محله فيكمل باستيعاب المحل مرة واحدة كما اثر في حق
الفرض ولا يكمل الغسل الا بالاستيعاب ثلثا وصفة الركنية
ما اثرت في التسوية بينه وبين الغسل في حق اصل الفرض
فكذلك في حق الاكمال الى هنا لفظ التقويم قوله وعللنا في
ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لانها ما شرعت الا
حقا للعاجز كالنفقة فصح التعليل بالعجز والقدرة للوجوه
والعلاج ولم يكن للبكارة والثيابة في ذلك اثر اورده نظيرا
لقوله وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع وقوله وعللنا عطف
على قوله فقلنا في مسح الراس اعلم ان ولاية انكاح الصغار
معلولة بعلة الصغر بالاتفاق وفي الصغار اختلاف قال
اصحابنا العلة الصغر ايضا وقال الشافعي العلة هي البكارة
وتزول بالثيوبة وفائدته تظهر في موضعين احدهما ان الاب

والمراد أن الأب والجد لا يملكان اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا
بذلك انه لو زوجاها من غير كفوء بغير رضاها لا ينفذ
عندنا خلافا للشافعي والثاني أن الأب والجد يملكان اجبار
الثيب الصغيرة عندنا خلافا له وتعليلنا بالصغر في اثبات
الولاية مؤثر وكذا تعليلنا بالبلوغ في قطع الولاية مؤثر
ألا ترى أن الولاية تثبت على الصغير بالصغر بالاتفاق وتنقطع
بالبلوغ الولاية في المال بالاتفاق في الذكر والأنثى جميعا فعلم
أن الصغر هو المؤثر في اثبات الولاية والبلوغ هو المؤثر في
قطعها ولا أثر للبكارة في اثبات الولاية ولهذا تنقطع ولاية
الولي عن مال البكر البالغة ولا تنقطع ولايته عن مال الثيب
الصغيرة تحقيقه أن الولاية على الصغيرة شرعت حقا لها
لعجزها فإن الصبا مظنة العجز فولي من له كمال الرأي
والشفقة أمورها نفسها ومالها لعجزها وقصور عقلها كما في النفقة
شرعت حقا للعاجز حيث يجب نفقة الصغير والصغيرة على
الأب لعجزها عن قدرة الاكتساب بالصغر ولا يجب على الأب
نفقته بعد البلوغ لقدرته على الاكتساب ومعنى قول الشيخ
وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ أي عللنا في اثبات
ولاية النكاح بالصغر وعللنا في قطع الولاية بالبلوغ ومعنى
قوله فصح التعليل بالعجز والقدرة للوصول والعدم أي صح
التعليل بعجز المولى عليه لوصول الولاية عليه وصح التعليل
بقدرة المولى عليه بأن بلغ لعدم الولاية عليه وفيه لف ونشر
كما ترى والمناكح جمع منكح بفتح الكاف بمعنى النكاح لأن المصدر
من الثلاثي المجرد يجيء على مفعل بفتح الميم والعين قياسا

قياسا مطردا ذكره ابن الحاجب في تصريفه وشرحه وقال صاحب
التقويم حتى قلنا إن الثيب الصغيرة تزوج كرها لأنها صغيرة
فأشبهت الذكر والبكر البالغة لا تزوج كرها لأنها بالغة فأشبهت
الذكر والثيب كان تعليلا بوصف مؤثر لأن الصغر له أثر في
اثبات الولاية مما لا ولاية من جنسها لأنها من المصالح
التي تتعلق القوام بها على ما بينا في النكاح وكذلك قد أثر في حق
البكر والذكر وكذلك البلوغ له أثر في قطع ولاية الغير في حق المال
وفي حق الذكر والثيب فكذلك في حق النكاح لأن الجنس واحد إلى هنا
لفظ التقويم وقال شمس الأئمة السرخسي في أصوله وعللنا في الثيب
الصغيرة أن الأب يزوجها لأنها صغيرة ولا يزوج البكر البالغة
إلا برضاها لأنها بالغة والخصم قال في الثيب الصغيرة لا يزوجها
أبوها من غير رضاها لأنها ثيب وفي البكر البالغة يزوجها من غير
رضاها لأنها بكر فكان المؤثر ما قلنا لأن ثبوت ولاية الاستبداد
بالعقد يكون على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة
ذلك بنفسه مع حاجته إلى مقصوده كما في النفقة والمؤثر في ذلك
الصغر والبلوغ دون الثيابة والبكارة وكذلك في سائر المواضع
إنما ظهر الأثر للصغر والبلوغ في الولاية لا للثيابة والبكارة
أعني الولاية في المال والولاية على الذكر إلى هنا لفظ شمس الأئمة
رحمه الله قوله وقلنا في صوم رمضان إنه صوم عين وهذا
مؤثر لأن النية في الأصل للتعيين والتمييز وذلك يحتاج إلى
ذكره عند المزاحمة دون الانفراد وعلله بأنه فرض ولا أثر
للفرضية إلا في إصابة المأمور وأصل المسألة أن صوم رمضان
هل يصاب بمطلق النية أم يشترط نية الفرض قال أصحابنا

يصاب بمطلق النية وعند الشافعي لا بد من تعيين جهة الفرض كصوم
القضاء والكفارة وقلنا يصاب بمطلق لانه صوم عين فلا حاجة
الى تعيين جهة الفرض وتعليلنا بانه صوم عين مؤثر لان الافتقار
الى النية انما يكون لتعيين بعض الاشياء المحتملة حتى تميز البعض
عن البعض وانما نحتاج الى التعيين والتمييز عند مزاحمة بعض
الاشياء بعضا ولا مزاحمة فى صوم رمضان لانه متعين بتعيين
الله تعالى حيث لا يشاركه فى ذلك اليوم غير صوم رمضان فيتعين
بمطلق النية لانه مشروع اليوم كصوم النفل فى غير ايام
رمضان يتعين بمطلق النية لانه مشروع اليوم فسقط تعيين الجهة
لكونها متعينة بتعيين الشرع وتعيين الجهة كوان يقول نويت
صوم رمضان بخلاف اصل النية فانه شرط ليتميز العبادة من
العادة لان الامساك كما يكون للعبادة يكون للعادة فلا بد من
الاحتمال بالنية وتعليل الخصم ليس بمؤثر لان كونه فرضا لا يوجب
الا اصابة المأمور به بالاتيان به ولا ينافى كونه فرضا كونه متعينا
فاذا لم يكن التنافى بين كونه فرضا وبين كونه عينا لم يحتج الى
التعيين فى الجهة لان جهة الفرض متعينة بتعيين الله تعالى
وقد اصيب المأمور به بمطلق النية وانما اشترط تعيين الجهة فى
صوم القضاء والكفارة لان نوم صوم القضاء والكفارة لم يكن متعينا
للقضاء والكفارة فلم يكن بد من تعيين الجهة حتى يتعين لهما
فظهر الفرق واراد الشيخ بالمأمور المأمور به فى قوله فى
اصابة المأمور لكنه حذف به لكونه معلوما وقال شمس الائمة
السرخسي فى اصوله وقلنا فى صوم الشهر انه بمطلق النية يتأدى
لانه صوم عين وهو يقول لا بد من نية الفرض لانه صوم فرض

النية صح

فريضة صح

فكان المؤثر

فكان المؤثر ما قلنا لان المقصود بالنية فى الاصل التمييز ولا يراد
بنية الجهة الا التمييز بين تلك الجهة وغيرها واذا كان المشروع
فى هذا الزمان عينا معه غير يصاب بمطلق الاسم فارتفع الحاجة
الى الجهة للتمييز وليس فى صفة الفرضية ما ينفى هذا التعين حتى
يثبت به مساس الحاجة الى نية الجهة للتمييز الى هنا لفظ
شمس الائمة رحمه الله قوله وهذا اكثر من ان يحصى اى الجريان
فى الفروع على التعليل بوصف مؤثر اكثر من ان يحصى منها ما
قال شمس الائمة السرخسي فى اصوله فى الضرورة اذا حج بنية
النفل لا يقع حجه عن الفرض لانها عبادة باركان معلومة
باسمائها كالصلاة وهذا اشارة الى وصف مؤثر وهو ان تأدى
هذه العبادة بمباشرة اركانها لا بوقتها فصحة اداء هذه
الاركان فى الوقت فرضا لا ينفى صحة ادائها نفلا واذا بقى
الاداء بصفة النفلية مشروعا من هذا الوجه فتعينه جهة
النفل بالنية صادف محله فيجب اعتباره لا محالة بخلاف الصوم
فى الشهر الى هنا لفظ شمس الائمة قوله فان قيل التعليل
بالاثر لا يكون قياسا لانه لا قياس الا بالاصل قلنا الاثر لا
يكون الا باصل مجمع عليه مثل قولنا فى ايداع الصبى انه سلطه
على استهلاكه لان اصله اباحة الطعام على انا نسمي ما لا اصل
له علة شرعية لا قياسا والصحيح انه قياس على ما قلنا لكنه
مسكوت لوضوحه وجه ورود السؤال ان يقال انتم
تتعلقون بالوصف المؤثر وتجعلون الاثر شرط صحة العلة
وربما يقع تعليلكم بلا اصل يقاس عليه ولا قياس الا على اصل
مقيس عليه فقال فى جوابه نعم لا بد من ذكر الاصل المجمع

الضرورة بالصاد المهملة الذي لم يحج صح

عليه كما اذا اودع الصبي مالا فاستهلكه انه لا يضمن لانه سلطه على استهلاكه والتسليط
على الاستهلاك لا يوجب الضمان كما اذا اباح الطعام للصبي صريحا فاستهلكه
ولكن قد يترك ذكر الاصل عند التعليل لوضوحه على انا نقول اذا لم يذكر
الاصل لا يسمى قياسا وانما يسمى علة شرعية اي ثابتة بالشرع فلا يرد
والصحيح هو الوجه الاول وقوله الثاني على ما قلنا اشارة على ما قال
عند بيان دليلنا على ان صحة العلة بالاثر بقوله وذلك كما يعرف بالبيان
والوصف بوجه مجمع عليه يعني ان الاثر يكون بوصف مجمع عليه وقوله
لكنه مسكوت اي لكن الاصل مسكوت عنه لوضوحه ومسألة ايداع الصبي
مع تحقيقها في باب بيان التغيير فينظر ثمه واصل هذا السؤال والجواب
ما ذكره صاحب التقويم فيه فقال فان قيل قد ذكرت ان من شرط صحة
القياس وجود اصل وفرع ثم صححته بلا اصل قلنا ان امكنني التصحيح
بلا اصل لم اسمه قياسا وسميته علة ثابتة بالراي كالقياس كما قلت ان
في تعليل الاصل بما لا يتعدى ان التاثير اشارة الى الاصل لاني اذا قلت
الصبي المودع لا يضمن اذا استهلك لانه سلط عليه فمتى انكر الخصم
ان يكون علة رددته الى المأذون بالاستهلاك نصا وانما لم نذكره للاستغناء
عنه فثبت ان الصحيح هو القول بالمؤثر الى هنا لفظ التقويم واوضح
هذا السؤال والجواب شمس الائمة السرخسي في اصوله فقال فان قيل
كيف يستقيم هذا والقياس لا يكون الا باصل وفرع فان المقايسة تقدير
الشيء بالشيء ومجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون قياسا قلنا
قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون
مقايسة وبدون ذكر الاصل استدلالا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة
ما قال الخصم ان تعليل النص بعلة تتعدى الى الفروع يكون مقايسة
لكن يكون بيان علة شرعية للحكم قال رضي الله عنه والاصح عندي

على
الى صح
اي الاستدلال بالوصف المؤثر
وبعلة لا تتعدى لا يكون مقايسة صح

ان نقول

ان نقول هو قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا
محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فنذكره
فمما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك
فانه بهذا الوصف يكون مقيسا على اصل واضح وهو ان اباح لصبي طعاما
فتناوله لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل
لوضوحه ومما يذكر فيها الاصل ما قال علماؤنا في طول الحرة انه
لا يمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو
صحيح من الحر كنكاح الحرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق
ينصف الحل الذي يبتنى عليه عقد النكاح شرعا ولا يبدله بحل اخر
فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل لانه ذلك الحل
بعينه ولكن في هذا المعنى بعض الغموض فتقع الحاجة الى ذكر الاصل
وكذلك عللنا في جواز نكاح الامة الكتابية للمسلم قلنا كل امراة يجوز
للمسلم نكاحها اذا كانت مسلمة يجوز نكاحها اذا كانت كتابية كالحرة
وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان تاثير الرق في تنصيف الحل وما
يبتنى على الحل الذي في جانب المراة غير متعدد ليتحقق معنى التنصيف
في عدد فان المراة لا تحل الا لرجل واحد فيظهر حكم التنصيف في الاحوال
وهو ان الامة من المحللات منفردة عن الحرة ومن المحرمات مضمومة
الى الحرة فلا يتزوجها على حرة ويتزوجها اذا لم تكن تحته حرة
ثم النصف الباقي في جانب الامة هو الثابت في حق الحرة فاذا كان
بهذا الحل يتزوج الحرة مسلمة كانت او كتابية عرفنا انه يتزوج
الامة مسلمة كانت او كتابية ولكن في هذا الكلام بعض الغموض
فنذكر الاصل عند التعليل لتعرفنا ان جميع ما ذكرنا استدلال
بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية

من
حة

الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله

باب بيان المقالة الثانية وتقسيمها ووجوهها وهو الطرد

اراد بالمقالة الثانية المقالة الاولى وهي الطرد لانه ذكرنا في الباب المتقدم
ان العلماء اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين فقال اهل الطرد انه
يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل وقال ائمة الفقه من السلف
والخلف انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل فوقع قول اهل الطرد ثمة اولا
كما ترى ثم الشيخ لما اشتغل ببيان القول الثاني اولا تأخر بيان القول
الاول عن القول الثاني فوقع القول الاول ثانيا في البيان فسماه مقالة
ثانية وهذا عذر من تسمية الشيخ المقالة الاولى مقالة ثانية ولكن مع هذا
لم يكن الشيخ يحتاج الى بيان الطرد في باب على حدة وكان يكفيه ان يبينه
في الباب المتقدم بعد فراغه عن بيان قول ائمة الفقه فكان ذكر الباب
هنا اشتغالا بما لا يعنيه ثم الضمير في وجوهه راجع الى المقالة على تاويل
القول لانهما بمعنى او هو راجع الى الطرد المذكور في قوله وهو الطرد لانه
متقدم معنى لان تقديره باب المقالة الثانية وهو الطرد وتقسيمه ووجوهه
قوله اعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة
ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا
دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا يعني ان من عدل في دليل صحة
العلة عن طريق اهل الفقه وهو ان صحتها بالاثر الى مجرد الصورة بان
يوجد الحكم مع الوصف في كثير من الصور حيث لم يوجد لذلك الوصف اصل
ناقض ولا معارض كان ذلك منه تقصيرا في درك دليل صحة العلة لان
من قال بالطرد وان اجتهد كل الاجتهاد في اثبات الاطراد كان
للسائل ان يقول له لا اسلم ان اصلا اخر ناقضا او معارضا غيرهما
قلت ليس بثابت فيضطر حينئذ الى ان يقول لم يثبت عندي ذلك

فيفضي

فيفضي به تقصيره حينئذ الى ان يجعل عدم الدليل دليلا لصحة العلة
فمن جعل عدم الدليل دليلا لم يكن فوق جهله جهل فكفى به فسادا
اي فساد فلا يصلح التمسك بالاصغاء الى جهله قوله والكلام في الباب
قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تقسيم الجملة اي الكلام في هذا الباب
قسمان قسم في بيان الطرد هل يصلح حجة ام لا فيذكر دليلا الطرفين
والقسم الثاني في بيان اقسام جملة ما ليس بدليل ولا حجة انها كم هي
قوله وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة
لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود
في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم
ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له واحتجوا جميعا
بان دلائل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف وكل وصف
بمنزلة نص من النصوص ولان علل الشرع امارات غير موجبة
فلا حاجة بنا الى معنى يعقل اي وقد اتفق اهل هذه المقالة
اي اهل الطرد وهم الذين سماهم القاضي ابو زيد حشوية على
ان اطراد الوصف دليل صحة العلة ولكن اختلافهم فيما بينهم
في ان الاطراد ما هو فقال بعضهم الوجود عند الوجود في جميع
الاصول يعني في جميع صور وجود الوصف يعني ان الحكم اذا وجد
عند وجود الوصف كان مطردا فكان دليل صحة العلة ولم يكتف
بعضهم بهذا وزاد عليه فقال الاطراد الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم اي وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
عند عدمه يريد به دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما
وقد استقصينا البحث في الدوران في الباب المتقدم وقال
بعضهم الاطراد الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وان

وان يكون النص قائما في الحالين والحكم له اي ان يكون النص ثابتا في حالتي الوجود
والعدم والحكم للنص ليعلم به ان ثبوت الحكم بعلته لا بصورة النص وذلك نحو
اية الوضوء ففي النص ذكر القيام الى الصلاة والعلة الموجبة للطهارة الحدث
فان الحكم يدور مع الحدث وجودا وعدما والمنصوص عليه هو القيام الى الصلاة
قائم في الحالين ولا حكم له فانه اذا قام الى الصلاة وهو غير محدث لا يجب
عليه الوضوء مع قيام النص واذا كان محدثا يجب الوضوء وان لم يقم وقد
جعل بعضهم هذا الشرط مفسدا للقياس لان شرط صحة التعليل ان يبقى الحكم
في المنصوص عليه بعد التعليل على ما كان قبله فاذا جعل التعليل على وجه
لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك دليل فساد القياس لا دليل صحته
ثم انهم احتجوا جميعا متفقين على دليل صحة الطرد مع اختلافهم في
تفسير الطرد فقالوا الدلائل الموجبة لصحة القياس لا تخص وصفا دون
وصف من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لانه لم يرد نص ولم ينطق على
ان هذا الوصف بعينه هو مناط الحكم دون سائر الاوصاف الا اذا كانت
العلة صح
منصوصة ولا كلام لنا فيه بل كل وصف من الاوصاف صالح لاضافة الحكم
اليه وانه بمنزلة نص من النصوص في جواز العمل به والتعليل الا ما قام عليه
دليل فاذا اطرد كان ذلك دليل الصحة من غير نظر الى معنى يعقل لما
في النص لانه قد يكون معقول المعنى وقد لا يكون لكن الحكم اذا تخلف
عن الوصف كان ذلك دليل انتقاض الوصف وعلل الشرع لا تحتمل النقض فكان
التعليل به فاسدا ولان العلل الشرعية امارات على الاحكام ليست
موجبة لها بذواتها بخلاف العلل العقلية الا ترى انها كانت قبل ورود
الشرع ولا حكم معها وانما جعلها الشرع امارة لا غير لان الموجب هو الله
تعالى حقيقة كما انه هو الموجد فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف
امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون

علامة

علامة على وجود ذلك الشيء فحسب لا اثر له في وجوده به كالميل للطريق والمنارة
للمدينة ولما يجوز اثبات احكام الشرع بعين النص من غير ان يعقل
فيه المعنى على ان يجعل اسم النص امارة ذلك الحكم يجوز اثبات
الحكم بوصف ثابت باسم النص من غير ان يعقل فيه المعنى على ان
يكون ذلك الوصف علة للحكم فان للشرع ولاية شرع الاحكام كيف
شاء ففي اشتراط كون المعنى معقولا فيما هو امارة حكم الشرع اثبات
نوع حجر لا يجوز القول به اصلا كذا قال شمس الائمة والفريق
الثاني اشترطوا العدم عند العدم لان وجود الحكم عند وجود
الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون لكونه علة والعلة اسم لما
يتغير بحلوله حكم الحال فلا يتعين جهة كونه معتبرا الا بالعدم
عند العدم فبه يعلم ان وجود الحكم لم يكن اتفاقا ومن وجه
الفريق الثالث وجوابه قوله والجواب ان الشرع جعل الاصل
شاهدا وذلك لا يقتضي الشهادة بكل وصف كما انه جعل كامل الحال
من الناس شاهدا ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة الا بمعنى
معقول يوجب تمييزا فاما قولهم انها امارات فكذلك في حق الله
تعالى فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل
كما نسبت الاجزية الى افعالهم ونسب الملك الى البيع والقصاص
الى القتل وما يجري مجراه فكانت غير موجبة في الاصل ولكنها
جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهي النسبة اليس
انه وجب القصاص على القاتل وقد مات القتيل باجله واذا
كان كذلك لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط ومجرد
الاطراد لا يميز وكذلك العدم عند عدمه لانه يوجد الشرط فيه
ولان نهاية الطرد الجهل لانه يقال له وما يدريك انه لم يبق له

اصل مناقض او معارض وهل ثبت ذلك لك الا بان وقفت عن الطلب
وقد كان يتأتى لك ذلك قبل الطرد واما العدم فليس بشيء فلا يصلح
دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصلح شرطا
عدمه الا ترى ان مثل هذا لا يوجب في علل الخلف اي الجواب عن
احتجاج اهل الطرد على ان الاطراد دليل صحة العلة ان الشرع
جعل الاصل شاهدا يعني ان دلائل الشرع التي جعلت القياس حجة
جعلت الاصول من الكتاب والسنة والاجماع شهودا للحكم وجعلت
الوصف شهادة على ما مر في اول باب القياس وكون الاصل شاهدا
لا يقتضي الشهادة بكل وصف بل بوصف مميز من بين سائر
الاوصاف له اثر في غير صورة النزاع كما ان الشرع جعل كامل الحال
من الناس شاهدا وهو الحر العاقل البالغ العدل ثم لا يقع حكم كل
لفظ شهادة مثل قوله اعلم او اتيقن او احلف بل يقع الشهادة
بلفظ خاص وهو اشهد فاما قولهم انها امارات فكذلك في حق الله تعالى
يعني ان قول اهل الطرد ان العلل الشرعية امارات لا موجبة
فنقول نعم انها كذلك في حق الله تعالى اي انها امارات محضة في حق
في حق الله تعالى فاما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لان الشرع جعلها
موجبة في حقنا وان لم تكن موجبة في الاصل لان الله تعالى ابتلى عباده
بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلل الشرعية وجد حكمها
بها لا محالة كما نسب الاجزية من الحدود الى الافعال نحو الزنا
والشرب والقذف وكما نسب الملك الى البيع حيث يقال الملك حكم
البيع ونسب حل البضع الى النكاح ونسب القصاص الى القتل حتى
اوجب القتل العمد القصاص على القاتل وان كان المقتول ميتا
باجله لا اجل له سواه فنعلم ان العلل الشرعية جعلها الشرع موجبة

في حقنا

في حقنا على ما يليق بالعلل وهي نسبة الاحكام بان يقال هذا حكم ذاك لا انها
موجدة للاحكام لان الموجد هو الله وحده لا شريك له واذا كانت العلل
موجبة في حقنا لا بد من التمييز بين العلل والشروط لان الحكم كما يدور
مع العلة وجودا وعدما يدور مع الشرط ايضا ومحل الاطراد لا يميز
بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا
دار وجود العتق مع الكلام وهو شرط كما دار مع قوله انت حر وهو
علة فلا بد من معنى زائد يميز بين العلة والشرط واورد القاضي
ابو زيد في هذا المقام سؤالا وجوابا فقال فان قيل ان اصل
الدوران مع العلة دون الشرط فالشرط لا يصير شرطا الا بتعليق منه
قلنا ان العلل الشرعية ما صارت عللا الا بتعليق الشرع الوجود
بها فكانت كالشروط في هذا المعنى والا انا وان سلمنا هذا لكم فقد احتمل
الدوران ان يكون مع الشرط دون العلة ولما احتمل لم يصر حجة مع
الاحتمال ونحن ذكرنا الوجوه في بطلان الدوران في الباب المتقدم
عند قوله واختلفوا في دلالة كونه علة ولان نهاية الاطراد الجهل على
ما قدمناه لان للسائل ان يقول قلت ان اصلا آخر ناقضا او
معارضا غير ما قلت لم يثبت فيقول لم اجد فيما طلبت وهذا
تقصير منه في الطلب وجهل بوجود الناقض والمعارض وكان
التمسك بالجهل حاصلا له قبل الطرد فلم يكن حاجة الى الطرد
وقوله الشيخ واما العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلا جواب
عن قول بعضهم في تفسير الاطراد بزيادة العدم عند العدم فاجاب
عنه وقال العدم عبارة عن لا شيء وما لا شيء لا يصلح دليلا لصحة
العلة فهذا اشتراط العدم عند العدم ولا يصلح العدم عند العدم
دليلا على صحة العلة ايضا لانه جائز ان يبقى الحكم مع انعدام العلة بوجوه

لم صح

علة اخرى لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل شتى لانه لا جائز بالاجماع كانتقاض
الوضوء بالحدث والنوم والاغماء والجنون وكحصول الملك بالشراء والهبة
والصدقة والارث والاستيلاء على مال الحربي وكوجوب القتل بالردة
والقتل والحراب والزنا بعد الاحصان والسعي في الارض بالفساد الا
ترى ان مثل هذا لا يوجد في علل السلف اعني ان مثل هذا الكلام
ذهب اليه اهل الطرد في جعل الاطراد دليل صحة العلة لا يوجد
في العلل المنقولة عن الصحابة والتابعين فانهم لم يشتغلوا بذلك
بل المنقول عنهم الاشتغال بالعلل المؤثرة لما مر بيانه في اخر الباب
المتقدم وقول الشيخ فلا يصح شرط عدمه اي لا يصح اشتراط
عدم الحكم عند عدم الوصف في تفسير الاطراد وشرط برفع الطاء
كذا وقع سماعنا جوازا بفرغانه وبخارا وروي فلا يصلح وقوله
يتاتى لك اي يتهيأ لك قوله واما من شرط ان يكون النص
قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء وبقول النبي
عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب
لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل
القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد
الا نادرا في بعض الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا وذلك غير
مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة
النص وصيغته اي واما من شرط من اهل الطرد في تفسير
الاطراد ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له حيث قال
الاطراد الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وان يكون النص
قائما في الحالين ولا حكم له اي في حال الوجود والعدم ولا حكم للنص
فقد استدل على ما شرطه بآية الوضوء وهي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة

فاغسلوا الآية

فاغسلوا الآية بيانه ان النص معلول بالحدث حيث دار وجوب الطهارة معه
وجودا وعدما لا مع القيام الى الصلاة فانه اذا قام الى الصلاة وهو غير محدث
لا يجب عليه الطهارة مع وجود القيام واذا كان محدثا يجب عليه الطهارة
واستدل ايضا بقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول
بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشيء آخر ولا
غضب لم يحل له القضاء وعبارة القاضي ابي زيد في التقويم على قول
النبي صلى الله عليه لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان ان بشغل القلب
دار المنع معه لا مع الغضب فاذا كان وجع شاغل للقلب او خوف
حرم القضاء عليه واذا كان به ادنى غضب لا يشغل قلبه حل له القضاء
الى هنا لفظ التقويم فقال الشيخ في جواب هذا الا ان هذا شرط لا يكاد
يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا معناه لكن هذا
الشرط وهو شرط قيام النص ولا حكم له شرط لا يوجد في جميع الاصول بل يوجد
نادرا في بعض الاصول كما في هذين النصين وذلك ايضا بحسب الظاهر
قبل امعان النظر في المعنى والنادر لا يجعل اصلا على انا نقول ان
دعواهم قيام النص ولا حكم له في هذين النصين ايضا غير مسلم مع تقريره
لان الحدث ليس بثابت بالتعليل في الوضوء بل ثبت بصيغة النص ودلالته
اما صيغة النص فلان الله تعالى قال في التيمم بالتراب الذي هو بدل عن
الماء وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لا
مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقد ثبت الحدث
في البدل بصيغة النص فيثبت في المبدل ايضا وهو الوضوء لانا نجعل النص
في البدل كالنص في المبدل لان البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه
بحاله اعني بصفته لان صفة الاصل التطهير بطبعه وصفة البدل التلويث
ويتأدى في البدل ايضا خلاف ما يتأدى به الاصل وقال في الطهارة

القيام

واذا لم يوجد شغل القلب وبه ادنى غضب يحل له القضاء صح

بتعليله صح

بدل الوضوء

الكبرى وهي الغسل وان كنتم جنبا فاطهروا وذكر الحدث فيها والنص في
الكبرى نص في الصغرى فصار تقدير الآية والله اعلم اذا قمتم الى الصلاة
وانتم محدثون واما دلالته اذا قمتم الى الصلاة اي قمتم من النوم
كذا قال زيد بن اسلم والنوم دليل الحدث فيكون الحدث ثابتا بالدلالة
هذا معنى كلام الشيخ وقال صاحب التقويم واما آية الوضوء فغير معلولة
بالحدث عندنا والوضوء انما يجب للصلاة على ما بينا في اول الكتاب ولكن لا
يجب الا على محدث والحدث شرط زيد في الآية لا بالرأي ولكن بدلالة النص
فانه قال ولكن يريد ليطهركم وقال في الاغتسال وان كنتم جنبا فاطهروا
وقال في بدل الوضوء او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا وانما يتعلق وجوب التيمم الذي هو بدل بما يجب
به الاصل فتبين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم وانتم محدثون ولكن سقط
ذكر الحدث اختصارا لما في الآية ما يدل عليه على ما عليه لسان العرب ونحن
لم ننكر الاختصار والوقوف عليه والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة
بالرأي فانها تجري مجرى النسخ لا مجرى التخصيص على ان التخصيص
عندنا لا يجوز ابتداء بالرأي وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضي
القاضي حين يقضي وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب
عرف ذلك بدلالة الاجماع الى هنا لفظ التقويم وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله فاما اشتراط قيام المنصوص عليه في الحالين والاحكام له فقد جعل
ذلك بعضهم مفسدا للقياس باعتبار ما ذكرنا ان شرط صحة التعليل هو
ان يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا جعل التعليل
على وجه لا يبقى للنص بعده حكم يكون ذلك آية فساد القياس لا دليل
صحته فاما من شرط ذلك مستدلا بما ذكرنا فالجواب عن كلامه ان
هذا وهم ابتلي به لقلة تأمله لان المقصود بالتعليل تعدية حكم النص

فقوله تعلى

كما صار قوله تعلى ولا تقل لهما اف كناية عن الايذاء حتى صار الشتم بمنزلته عرف ذلك بدلالة الخطاب فاما هو من التعليل بالرأي للقياس في شيء صح

اي باية الوضوء

الى محل

الى محل لا نص فيه فكيف يجوز ان يبقى للنص حكم بعد التعليل واذا لم يبق
له حكم فالتعدية بالتعليل في اي شيء تكون فاما آية الوضوء فنحن لا نقول ان
الحدث علة لوجوب الوضوء ولكن من شرط القيام لاداء الصلاة الطهارة
عن الحدث فكان تقدير الآية اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون ولكن سقط
ذكر الحدث للايجاز والاختصار رعاية لما هو عادة اهل اللسان في اسقاط بعض
الالفاظ ايجازا اذا كان في الباقي دليل عليه وفي المذكور هنا دليل على المحذوف
وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله عند ذكر البدل
او جاء احد منكم من الغائط وقد علم ان البدل انما يجب عند عدم الاصل بما
يجب به الاصل فظهر انا انما جعلنا الحدث شرطا لوجوب الوضوء عند القيام
للصلاة بدلالة النص لا بطريق التعليل والاستنباط بالرأي وكذلك قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان انما عرفنا ان المراد النهي عن القضاء
عند شغل القلب لمخافة الغلط بدليل الاجماع لا بطريق الاستنباط بالرأي
والاجماع حجة سوى الرأي فان التعليل بالرأي يكون بعد الاجماع بالاتفاق
فكيف يستقيم ان لا يكون للنص حكم بعد التعليل والشرع ما جعل التعليل بالرأي
الا بعد النص والا لاثبات الحكم فيما لا نص فيه الى هنا لفظ شمس الائمة السرخسي
واثبت القاضي ابو زيد وشمس الائمة الحدث بدلالة النص فحسب لا بصيغة
النص وفخر الاسلام ادعى انه ثابت بصيغة النص وفيه نظر لان جعل
الصيغة الواردة في التيمم ادنى الطهارة الكبرى وورودها في الوضوء فيه صعوبة
وقول فخر الاسلام والنص في البدل نص في الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه
فيه نظر لان لقائل ان يقول سلمنا انه لا يفارقه بسببه ولكن الحدث شرط
الوضوء لا سببه لان سببه الصلاة وفي كلام صاحب التقويم وشمس الائمة ايضا
نظر لان لقائل ان يقول سلمنا ان البدل يجب بما يجب به الاصل ولا يفترق
الموجب لهما ولكن الموجب للوضوء ليس بحدث بل الموجب هو الصلاة وانما

المحذوف

الحدث شرط فلذا الموجب للتيمم هو الصلاة والحدث شرط فلا يلزم اذن من جعل
الحدث شرطا في البدل وهو التيمم شرطه في الاصل وهو الوضوء لان البدل يفارق
الاصل في الشرط الا ترى ان النية شرط في التيمم دون الوضوء والجواب الثاني
في اثبات الحدث وجعله شرطا للوضوء ما بيّنا في غاية البيان وهو ان الامر
في الوضوء امر بالتطهير والتطهير يقتضي النجاسة لا محالة اما حقيقة او حكما
فالاول منتف بالاجماع فتعين الثاني والا يلزم الغاء النص عن الفائدة
وايضا القيام المذكور باطلاقه يتناول كل قيام وهو غير مراد بالاجماع فتعين
اخص الخصوص وهو القيام الى الصلاة وهو محدث وتقدير الآية اذن والله اعلم
اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون او اذا قمتم الى الصلاة من مضاجعكم والنوم
دليل الحدث ايضا ثم قوله عليه السلم لا يقضي القاضي وقع على النفي بالياء في اصول
فخر الاسلام ووقع في التقويم واصول شمس الائمة على النهي بلا ياء ولم يذكر فخر الاسلام
في كتابه حين يقضي وهو مذكور في التقويم واصول شمس الائمة وحدث البخاري في
الصحيح وقال حدثنا آدم قال حدثنا شعبة قال حدثنا عبد الملك بن
عمير قال سمعت عبد الرحمن بن ابي بكرة قال كتب ابو بكرة الى ابنه وكان
بسجستان ان لا تقض بين اثنين وانت غضبان فاني سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان وقال مسلم
في صحيحه حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا ابو عوانة عن عبد الملك بن
عمير عن عبد الرحمن بن ابي بكرة قال كتب ابي وكتبت له الى عبيد الله بن
ابي بكرة وهو قاضي بسجستان ان لا تحكم بين اثنين وانت غضبان فاني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحكم احد بين اثنين وهو غضبان وقال
الترمذي في جامعه حدثنا قتيبة قال حدثنا ابو عوانة عن عبد الملك
بن عمير عن عبد الرحمن بن ابي بكرة قال كتب ابي الى عبيد الله ابن ابي
بكرة وهو قاض ان لا تحكم بين اثنين وهو غضبان فاني سمعت رسول الله

يقول صلى الله عليه وسلم

يقول لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان قال ابو عيسى هذا حديث حسن
صحيح وابو بكرة اسمه نفيع وقال ابو داود في السنن حدثنا محمد بن كثير قال
حدثنا سفيان عن عبد الملك قال حدثنا عبد الرحمن بن ابي بكرة عن ابيه
انه كتب الى ابنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقضي الحاكم بين اثنين
وهو غضبان قوله وهذا النظم والله اعلم لان الوضوء مطهر فدل على
قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم والوضوء متعلق بالصلاة
والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم انه سنة وفرض فكان الحدث
شرطا لكونه فرضا لا لكونه سنة فاما الغسل فلا يسن لكل صلاة بل هو
فرض خالص فلم يشرع الا مقرونا بالحدث اشار الشيخ بقوله وهذا
النظم الى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة اي وهذا النظم ورد هكذا بلا ذكر
الحدث لانه امر بالوضوء والوضوء مطهر والمطهر يقتضي سابقة النجاسة
لا محالة والا يكون اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال فاستغني
عن ذكر الحدث ويدل عليه قوله تعالى في سياق الآية ولكن يريد ليطهركم قال تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم
مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم ولعلكم
تشكرون الى هنا آية واحدة بخلاف التيمم حيث ذكر الحدث ثمة بقوله
او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء لان التيمم استعمال التراب
عند عدم الماء وهو تلويث بذاته لا تطهير ولم يوجد فيه ما يدل على سابقة
النجاسة فذكر الحدث صريحا ليعلم انه شرط وجوب التيمم فلو لم يذكر الحدث
لوقع في الوهم ان وجوب التيمم امر تعبدي يجب سواء وجد الحدث
مطلقا

او لم يوجد فورد على ما قال ان الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة
ذكر الحدث عند ذكر الاغتسال بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
ان الاغتسال مطهر ايضا كالوضوء ففرق بينهما فقال والوضوء
متعلق بالصلاة والحدث شرطه على معنى ان الوضوء يجب على
من يجب عليه الصلاة وسبب وجوب الوضوء وجوب الصلاة ولم
يذكر الحدث في الوضوء صريحا اشارة الى تنوعه الى سنة وفرض
ممن اراد الصلاة وهو محدث كان الوضوء عليه فرضا واذا لم يكن
محدثا كان سنة احتسابا لا بظاهر الامر فاما الغسل الذي تعلق
به الصلاة فليس بمتنوع لانه ليس بمشروع لكل صلاة على وجه السنة
بل نوع واحد وهو انه فرض فذكر الحدث لعدم تنوع الغسل ولا
يقال الغسل ايضا متنوع لانه يسن لصلاة الجمعة لان غاية
امره ان يكون مسنونا لصلاة الجمعة ولكنه ليس بمسنون لكل صلاة
والوضوء مسنون ومندوب لكل صلاة على انا نقول الغسل يوم
الجمعة لشرف اليوم لا لصلاة الجمعة على ما روي عن الحسن بن
زياد فلا يرد السؤال اصلا ثم اعلم ان من اراد القيام الى
الصلاة يتوضأ لها سواء كان محدثا او غير محدث وهو مذهب ابن
مسعود وابن عمر رضي الله عنهما كذا ذكر الاخفش في معاني القرآن
وقال بعضهم كان ذلك واجبا لكل صلاة مفروضة ثم نسخ بالسنة
المعروفة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى يوم فتح مكة خمس صلوات
بوضوء واحد ومسح على خفيه ولم يفرق الاية بين سفر وحضر
وشرح ذلك فيما قال الترمذي في جامعه حدثنا محمد بن بشار
حدثنا سفيان عن عمرو بن عامر الانصاري قال سمعت
انس بن مالك يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ عند كل صلاة

قلت فانتم ما كنتم تصنعون قال كنا نصلي الصلوات كلها بوضوء
واحد ما لم نحدث قال هذا حديث حسن صحيح وقد روي في حديث
عن ابن عمر عن النبي عليه السلام انه قال من توضأ على طهر كتب الله
له به عشر حسنات قال روى هذا الحديث الافريقي عن ابي
غطيف عن ابن عمر عن النبي عليه السلام حدثنا بذلك حسين بن حريث
المروزي قال حدثنا محمد بن يزيد الواسطي عن الافريقي وهو
اسناد ضعيف قال علي قال يحيى بن سعيد ذكر لهشام بن عروة
هذا الحديث فقال هذا اسناد مشرقي وقال الترمذي ايضا
حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان
عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن ابيه قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم يتوضأ لكل صلاة فلما كان عام الفتح صلى الصلوات كلها
بوضوء واحد ومسح على خفيه فقال عمر انك فعلت شيئا لم تكن
فعلته قال عمدا فعلته قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح
وقال الترمذي ايضا والعمل على هذا عند اهل العلم انه يصلي
الصلوات بوضوء واحد ما لم يحدث وكان بعضهم يتوضأ لكل
صلاة استحبابا وارادة الفضيلة به الى هنا لفظ الترمذي
قوله وكذلك الغضب معلول بشغل القلب وقط لا يوجد الغضب
بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية
اي كما ان نص الوضوء ليس بمعلول بالحدث بل الحدث ثابت
بدلالة النص كما بين وكذلك نص منع القضاء عند الغضب معلول
بشغل القلب بدلالة الاجماع لمخافة الغلط لا بالرأي والاستنباط
وفعلهم النص قائم في الحالين ولا حكم له ولهذا اذا كان به ادنى
غضب لا يشغل القلب حل له القضاء ممنوع لانه محال ان يوجد

الغضب ولا يوجد شغل القلب ولا يحلّ القضاء الا بعد سكون القلب
عن الغضب سكونا تاما حتى يزول شغل القلب فيحلّ القضاء بعد
ذلك فكيف يستقيم قيام النص في الحالين والحكم له والتعليل لتعدية
حكم النص الى نص فيه واذا لم يكن للنص حكم فمن اين يتصور التعدية
ومثل هذا لا يتكلم به الا صاحب الوسوسة وتعليلنا بالشغل انما
كان ليثبت الحكم وهو المنع عن القضاء بالشغل عند عدم الغضب
لا ان لا يثبت عند الغضب وبيان القاضي وشمس الائمة مضى قبل هذا
قوله واما تقسيم هذه الجملة فان اول اقسام الاطراد وجودا
او وجودا وعدما والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والذي يليه
الاحتجاج باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج بتعارض
الاشباه والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق
والذي يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف والذي يليه
ما لا يشك في فساده والذي يليه الاحتجاج بان لا دليل اي واما
تقسيم جملة الاحتجاج بما ليس بدليل ولا حجة وقد تكلف بعضهم في
ترتيب هذه الوجوه بما لا اصل له عند النظر وما يعجبني وضع
الشيخ وترتيبه ايضا والاولى في الوضع والترتيب ما عمله شمس
الائمة رحمه الله في اصوله لانه كسر الباب اولا لوجوه الاحتجاج بما
ليس بحجة وذكرها فصلا فصلا وبدأ بالاحتجاج بلا دليل وهو
اخص مما ذكره فخر الاسلام لانه ذكره في آخر جميع الوجوه ولان
الكلام في الاحتجاج بما لا يصلح حجة والاحتجاج بان لا دليل صريح
اقوى دلالة على عدم الحجة فكان اولى بالتقديم وقال الشيخ ايضا
والذي يليه ما لا يشك في فساده ولا يعلم اي شيء ما لا يشك
في فساده وكذا لا يعلم قوله والذي يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر

الاختلاف

الاختلاف وشمس الائمة بيّن ذلك وجعله من وجوه الاحتجاج بالاطراد
وكرر الشيخ ايضا قوله والذي يليه عند الاحتجاج ببيان الوجوه بلا
حاجة الى التكرار لانه كان يكفيه ان يذكر الوجوه بواو العطف وهذا
لان شمس الائمة قال اولا باب وجوه الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقا
ثم قال فهذا الباب يشتمل على فصول ثم قال فالذي نبدأ به
الاحتجاج بلا دليل واستقصى البيان فيه وذكر بعد ذلك في فصل
من الاحتجاج بلا دليل الاستدلال باستصحاب الحال وبيّن وجوهه
ثم ذكر في فصل آخر ومن هذه الجملة الاستدلال بتعارض الاشباه
ثم ذكر في فصل آخر ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد ثم قال
ثم الطرديات الفاسدة انواع منها ما لا يشكل فساده على احد
ومنها ما يكون بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق ومنها ما يكون
بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا ومنها ما يكون استدلالا بالنفي
والعدم واستوفى الكلام في ذلك وسيجيء البيان في جميع ذلك وانما
قال الشيخ عند ذكر الاطراد وجودا او وجودا وعدما بناء على
ما مرّ من الاختلاف في تفسير الاطراد عند القائلين بالاطراد
قوله اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود
او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد
ولا بتكرار العبارة بل باهلية الشاهد وعدالته واختصاص ادائه
ولان الوجود قد يكون اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرط الا ترى ان
وجود الشيء ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود في غيره
بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز وجوده
بغيره ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان
يقف الحكم لفوت وصف عن العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة

ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا على ما نبين ان شاء الله تعالى
الا ان هذا على نهج العلل ظاهرا فكان مقدما في اقسامها اي اقسام
العلل بل انما على ما لا يصلح دليلا ولا حجة وهو الاطراد فانما لا يصلح
اول اقسام ما لا يصلح دليلا ولا حجة لان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود بان يوجد
دليلا ولا حجة لان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة
الوصف في اصول كثيرة فكانت الاصول شهودا او كثرة اداء الشهادة
لان الوصف يشهد في كل اصل فكان في ذلك كتكرار الشهادة في مجلس
القضاء وصحة الشهادة لا تثبت بكثرة عدد الشهود ولا بتكرار
الاداء بل يثبت صحة الشهادة باهلية الشاهد بان يكون
حرا عاقلا بالغا وبعدالته بان يكون الشاهد محترزا عن محظورات
دينه واختصاص اداءه بلفظ خاص بان يقول اشهد دون
ان يقول اعلم او اتيقن فكذا لا يكون الاطراد دليلا على صحة
الوصف كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كوصف الركنية
يوجد في غسل الوجه واليدين والرجلين ولكن هذا الوصف لما كان
واحدا وجد في مواضع كان بمنزلة تكرار الشهادة بل يحتاج الى مميز
آخر لهذا الوصف عن سائر الاوصاف في كونه علة وهو الاثر ولان
الوجود قد يكون اتفاقا اعني ان وجود الحكم عند وجود الوصف
قد يكون اتفاقا لا لكون الوصف علة فلا يكون مجرد وجود الحكم
عند وجود الوصف دليلا على ان الوصف علة لثبوت الحكم كما اذا
وجدنا ان هميانا من الذهب في بعض خرجاته من بيته لا
يكون خروجه علة لوجود الهميان لانه وقع اتفاقا وهذا كالاوصاف
الموجودة في الحنطة من كونها شيئا حبا سمرا اللون مشقوقة
صالحة للغذاء وقد وجدت هذه الاوصاف في بيع الحنطة بالحنطة
ومع هذا لم يتعلق حكم الربوا بواحد من هذه الاوصاف او بكلها

فكان وجو

المطرد لا يصلح دليلا ولا حجة

الشهادة صح

الوجود قد يكون اتفاقا

الخطأ صح

فكان وجود حكم الربوا عند وجود هذه الاوصاف اتفاقا من غير
ان يكون لها اثر وانما المؤثر في العلية غير هذه الاوصاف وهو الكيل
عندنا والطعم عند الشافعي والاقتيات عند مالك ولهذا لم يعتبر
التعدية عند وجود وصف من تلك الاوصاف والعدم قد يقع لانه
شرط اعني ان عدم الحكم عند عدم الوصف قد يكون لان ذلك
الوصف شرط لا علة لان الحكم المعلق بالشرط تبقى معدوما الى
ان يوجد الشرط فلم يكن عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على
ان الوصف علة لاحتمال ان ذلك الوصف شرط والحاصل ان الحكم
قد ينعدم لعدم الشرط كالطلاق ينعدم لعدم العلة وهي قوله
انت طالق فكذلك ينعدم لعدم الشرط من اهلية المطلق ومحلية
الطلاق ثم اوضح الشيخ لكون الاطراد غير صالح لصحة العلة
بقوله الا ترى ان وجود الشيء ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة
للوجود غيره بنفسه وهذا لانه لو كان وجوده علة لبقائه لم يصح
فناؤه بعد وجوده فعلم انه لم يكن علة لبقائه فثبت ان وجود
الوصف ليس بعلة لبقائه فاذا لم يكن وجود الوصف علة لبقائه
والبقاء اسهل من الابتداء لم يكن وجود الوصف علة لابتداء وجود
الحكم في غيره بالطريق الاولى بمجرد النظر الى نفس الوصف من
غير نظر الى معنى آخر من الاثر او الاحالة وهذا معنى قوله
بنفسه فثبت ان مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف مطردا
لم يكن دليلا على صحة العلة وقال الشيخ وكذلك وجود الحكم
ولا علة لا يصلح دليلا يعني ان وجود الحكم عند عدم العلة
لا يصلح دليلا على فساد العلة لجواز ان يثبت الحكم معلولا
بعلل شتى كالملك اذا ثبت عند عدم البيع بالارث او الهبة

العلة وقد ينعدم لعدم صح

لا يدل على ان البيع لا يصلح علة للملك وقال ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا
لجواز ان يقف الحكم لفوت وصف وجدت من العلة ليس بعلة بنفسه يعني ان
العلة اذا وجدت وتخلف الحكم عنها ولم يوجد بوجود نفس العلة لا يكون
تخلف الحكم مناقضا للعلة لان العلة يجوز ان تكون ذات وصفين ففات
وصف فتوقف الحكم الى وجود ذلك الوصف لان احد وصفي العلة ليس بعلة
بنفسه ما لم ينضم اليه وصف آخر او نقول معنى قوله لفوت وصف من العلة
ليس بعلة بنفسه ان الحكم تخلف عن العلة لتوقف العلة في عملها الى وصف
ليس بعلة بنفسه لكن ذلك الوصف مكمل للعلة كالنصاب فانه علة لوجوب
الزكوة ولكن لا حكم له في الوجوب قبل الحول لان النصاب انما جعل علة
بصفة النماء الذي اقيم الحول مقامه فلا يكون وجود النصاب قبل الحول
مع عدم الوجوب مناقضة فلو ادى الزكوة قبل الحول صح نظرا الى وجود
العلة لان الوصف الذي توقفت عليه العلة ليس بعلة بنفسه بل هو مكمل للعلة
ومالك ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا وهو معطوف على قوله فلا
يكون مناقضة اي ولا يكون ذكر الوصف مع عدم الحكم تخصيصا للعلة والحال
ان تعليل المعلل دل على كون الوصف علة وهذا نفي لقول من يجوز تخصيص
العلة كالقاضي ابي زيد وغيره وهم يقولون انعدام الحكم مع وجود العلة
لمانع فكان تخصيصا للعلة والشيخ ومن ساعده يقولون انعدام الحكم
لانعدام العلة فلا يكون تخصيصا للعلة لان العلة يجوز تخلف حكمها لتوقفها
الى وصف ليس بعلة بنفسه كما قلنا اولا ان الشيخ لم يجعلها علة في هذه الصورة
الا ان كلامنا في العلل الشرعية وسيجيء الكلام في باب فساد تخصيص العلل
وهو معنى قوله على ما نبين وهذا هو البيان الثاني وقد تكلم بعضهم في
هذا المقام وهو حيوان وشرحه من المشروح كالضب من النون ثم
استثنى الشيخ استثناء منقطعا من قوله فلان الاطراد لا يثبت به

الاكثر

الا الكثرة في الشهود بقوله الا ان هذا على نهج العلل ظاهرا فكان مقدما في اقسامه
يعني لكن الاطراد طريقه على طريق العلل المؤثرة ظاهرا من حيث ان
الوصف صالح للتعليل ظاهرا ويحتمل ان يكون حجة اذا ظهر اثره عند
التامل ولكن لكونه في الحقيقة استدلالا على صحته لعدم النقوض والعوا
لم يصلح ان يكون حجة لاثبات الحكم كذا قال شمس الائمة السرخسي فكان
الاطراد في الوضع مقدما فيما ذكر من الاقسام ثم اورد شمس الائمة
سؤالا وجوابا فقال فان قيل اليس ان النصوص بعد ثبوتها يجب
العمل بها واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة في الاحتجاج بها قبل ان
يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم قلنا اما بعد وفاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فلا احتمال للنسخ في كل نص كان حكمه ثابتا عند وفاته فاما
في حال حيوته فهكذا نقول ان الاحتجاج به لاثبات الحكم به ابتداء يصح
فاما لابقاء الحكم او لنفي الناسخ لا يكون صحيحا لان احتمال بقاء الحكم
واحتمال قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة وقد قررنا هذا في باب
النسخ والنهج بسكون الهاء الطريق الواضح كذا في ديوان الادب وقال
في التقويم واما علماؤنا فانهم قالوا ان الاطراد ليس بتعديل ولا عدم
الحكم مع وجود الوصف جرح اما الاطراد فلانه انما يثبت بكون الوصف
شاهدا اينما وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على
عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير
التكرار منه والثبات على الاداء تعديلا او نقول كل اصل شاهد
بنفسه لذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهود يكثرون او رواة يكثرون
فلا يصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة واما قولنا عدم
الحكم مع وجود الوصف لا يدل على الفساد فلان العلة قد توجد
صحيحة دون الحكم لمانع او نقصان شيء ليس من ركن العلة نحو البيع

بشرط الخيار للبائع موجود علة ولا حكم للمانع والطلاق بعد الدخول موجود
ولا حكم في الابانة لانعدام العلة لخيار الرجعة والنصاب موجود ولا حكم
قبل الحول والحول ليس بركن العلة ولا مانع ولكن النصاب بصفة البقاء
حولاً صار علة تامة عاملة فبدون صفة البقاء لا يعمل مع وجوده فاما هو
ركن العلة تاماً حتى صح تعجيل الاداء قبل الحول وانه لا يجوز قبل تمام
الركن كما لو عجل قبل النصاب وهذا ايضاً كالشاهد اذا شهد مرة
ثم استشهد فامتنع او الراوي روى ثم امتنع لم يكن جرحاً بنفسه
حتى ينظر انه لاي معنى امتنع فان كان لمعنى خاف على نفسه او لم يكن
مجلس قضاء او كان شبهة لم يكن جرحاً وانما يدل عدم الحكم مع وجوده
على الفساد اذا وجدت العلة بالمعنى الذي يصير به علة بلا مانع
من العلل وذلك لا يعرف الا بالروية في الحدود والشروط ولما سقط اعتبار
هذا المعنى دليلاً على الفساد او الصحة كما سقط اعتبار الدوران اضطررنا
الى دليل الى هنا لفظ التقويم قوله ثم التعليل بالنفي مثل قول
الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وفي الاخ
لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية ولا يلحق المبتوتة طلاق لانه لا نكاح بينهما
ويجوز اسلام المروي في المروي لانهما مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية
وهذا في الظاهر على مثال العلل لكنه لما كان عدماً لم يكن شيئاً فلا يصلح
حجة للاثبات الا ترى ان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه
آخر الا ان يقع الاختلاف في حكم سبب معين وفي حكم ثبت دليله
بالاجماع واحداً لا ثاني له مثل قول محمد في ولد المغصوب لانه لم يغصب
الولد ومثل قوله فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون
لان ذلك لم يوضع بنفيه فاما قوله ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له اثر
في صحة الاثبات بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس

مالا يسقط

والشروط ل

اى اعتبار الاطراد

اى الا ان دليل يعين وصفاً هو علة من بين سائر الاوصاف له

٢٦٨

مالا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت بها فصار فوق الاموال
في هذا بدرجة اعلم ان الشافعي علل في المسائل المذكورة بالنفي والعدم
فقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال قياساً
على الحدود والقصاص وقد مر بيان مذهبه قبيل هذا الباب
بصفحة وقال ايضاً اذا ملك الرجل اخاه لا يعتق عليه لانه لا
بعضية بينهما قياساً على ابن العم وقال لا يلحق المختلعة طلاق
في عدتها لعدم النكاح بينهما قياساً على ما بعد انقضاء العدة وقال
في اسلام الثوب المروي في المروي انه جائز لانه لم يجمعهما طعم
ولا ثمنية يعني ان علة الربوا عنده الطعم في المطعومات والثمنية
في الذهب والفضة ولم يوجد الطعم ولا الثمنية فلا يجري حكم الربوا
وعندنا لا يجوز لان حرمة النساء تثبت باحد الوصفين من
الجنسية والقدر والتعليل بالعدم من الخصم خرج على مثال
العلل المؤثرة من حيث الظاهر صورة لانه رتب الحكم على ما
سماه علة بحرف التعليل وهو اللام لكنه ليس بشيء لان الوصف الذي
جعله علة عدم محض ليس بشيء وما لم يكن شيئاً لا يكون مؤثراً
في شيء فلا يكون عدم العلة علة العدم خلافاً للفلاسفة فلا
يصلح التعليل بالعدم حجة لاثبات حكم الشرع لان المعلل وان
اجتهد كل الاجتهاد واستقصى عدم العلة لا يمنع ذلك وجود
العلة من وجه آخر لانه يجوز ثبوت الحكم بدليل وجوده كتعليل
الشافعي بقوله لانه ليس بمال حيث لم يمنع ثبوت النكاح بقيام وصف
آخر له اثر في اثبات النكاح بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح
وان لم يكن مالاً لكنه من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل يثبت بالشبهات
ولهذا يثبت النكاح بالهزل والاكراه بخلاف الحدود والقصاص فانها لا

وجود ل

تثبت بالشبهات فلم تثبت بشهادة النساء مع الرجال فقد القياس ثم المال
لا يثبت بالهزل وفيه شبهة ومع هذا يثبت بشهادة النساء مع الرجال والنكاح
يثبت بالهزل فلأن يثبت بشهادة النساء مع الرجال أولى وأحرى وبهذا
مخنى قول فصار دون الاموال في هذا بدرجة وهي ثبوت النكاح بشبهة
إلا اذا كان وقوع الاختلاف في حكم له سبب معين او في حكم ثبت
دليله واحدا لا ثاني له بالاجماع فاذا انتفى ذلك السبب او ذلك الحكم
انتفى الحكم كقول محمد في ولد المغصوبة انه ليس بمضمون على الغاصب
لانه لم يغصب الولد بيانه ان سبب وجوب ضمان الغصب واحد عين
وهو الغصب فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان
الغصب لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب وكذا قول محمد في المستخرج
من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون
بيانه ان الخمس واجب في الغنيمة لا غير وطريق الغنيمة الايجاف بالخيل
والركاب فصح الاستدلال لنفي الخمس بنفي الايجاف بالخيل والركاب
تلخيصه ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين
بايجاف الخيل والركاب عليه والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي
الكفار لان قهر الماء يمنع قهر ايديهم فلا يكون المستخرج من البحر
غنيمة فاذا لم يكن غنيمة لا يكون فيه الخمس لان الخمس لا يكون الا في
الغنيمة كذا ذكر الكلام في العنبر في آخر الباب والمروي بسكون
الراء الثوب المنسوب الى مرو وهي بلدة بالعراق على شاطئ الفرات
ومن نظائر السبب المعين ما قال اصحابنا ان سبب وجوب استبراء
الجارية استحداث الملك حتى اذا ردت المغصوبة او المؤاجرة
او فكت المرهونة لا يجب الاستبراء لعدم السبب لانه متعين وقد مر
في غاية البيان في كتاب الكراهية في فصل الاستبراء قال رحـ

ثبوت المال وعدم ثبوت المال بشبهه صح

وكذلك

وكذلك في اخواتها اي كذلك الامر في اخوات مسألة النكاح يعني كما
ان التعليل بالعدم في مسألة النكاح بانه ليس بمال لا يمنع قيام وصف
له اثر في صحة اثبات النكاح كذلك التعليل بالعدم في اخواتها
لا يمنع قيام وصف له اثر في الاثبات وهي مسألة عتق الاخ ومسألة
طلاق المختلعة ومسألة اسلام المروي في المروي اما عتق الاخ على
الاخ بالملك فانه وان لم يكن بينهما بعضية ففي الاخوة معنى آخر
يوجب العتق وهو القرابة المحرمة للنكاح وانما اوجب هذا
المعنى العتق لانها قرابة صينت عن ادنى الذلين وهو ملك المتعة
فلأن تصان عن اعلى الذلين وهو ملك الرقبة اولى واما المختلعة
فانها يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة عندنا لان النكاح وان
لم يبق بينهما بالخلع بقي آثار النكاح من العدة والمنع عن التزوج
بزوج آخر والمنع عن الخروج والبروز فالحقت المعتدة بالمنكوحة
فوقع عليها الطلاق كما لو كانت منكوحة فان قلت لو كان
وقوع الطلاق لبقاء اثر من آثار النكاح لوقع الفاظ الكنايات ايضا
كالبائن والحرام قلت انما لم يقع البائن والحرام لان البائن
يقتضي سابقة وصلة النكاح والحرمة تقتضي سابقة الحل الثابت
بالنكاح وزالت الوصلة والحل بالخلع فلم يصح الابانة والتحريم
بخلاف صريح الطلاق فانه يقتضي سابقة القيد والقيد موجود
في العدة ولهذا لا تتزوج بزوج آخر واما اسلام المروي في المروي
فانه ان لم يوجد فيهما طعم ولا ثمنية لا يمنع ذلك قيام وصف يوجب
الحرمة فان الجنسية بانفرادها تحرم النساء عندنا وقد
استقصينا بيان علة الربوا قبل فصل تعليل الاصول في اوائل
القياس قوله على ما عرف اي على ما عرف بيانه في المسائل

يلحقها صح

في الفروع وقال شمس الائمة السرخسي بعدما جعل الطرديات الفاسدة
اربعة انواع واما النوع الرابع فنحو تعليل الشافعي في النكاح انه لا
يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وفي الاخ لا يعتق على
اخيه لانه ليس بينهما بعضية وفي المبتوتة انه لا يلحقها طلاق لانه
ليس بينهما نكاح وفي اسلام المروي بالمروي انه يجوز لانه لم يجمع البدلين
الطعم والثمنية وهذا فاسد لانه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح
ان يكون موجبا حكما وقد بينا ان العدم الثابت بدليل لا يكون [illegible]
ثابتا بدليل فكيف يستدل به لاثبات حكم آخر فان قيل مثل
هذا التعليل كثير في كتبكم قال محمد ملك النكاح لا يضمن بالاتلاف
لانه ليس بمال والزوائد لا تضمن بالغصب لانه لم يغصب الولد وقال
ابو حنيفة العقار لا يضمن بالغصب لانه لم ينقله ولم يحوله وقال فيما لا
يجب فيه الخمس لانه لم يوجف عليه المسلمون وقال في الجد لا يؤدي
صدقة الفطر عن النافلة لانه ليس عليه ذلك فهذا استدلال بعدم وصف
او حكم قلت اولا هذا عندنا غير مذكور اولا على وجه المقايسة بل
على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحدا بالاجماع نحو الغصب فان
ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب
فالاستدلال بانتفاء الغصب على انتفاء الضمان يكون استدلالا
بالاجماع وكذلك وجوب ضمان المال بسبب يستدعي المماثلة
بالنص وله سبب واحد عين وهو اتلاف المال فيستقيم الاستدلال
بانتفاء المالية في المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك اذا
كان دليل الحكم معلوما في الشرع بالاجماع نحو الخمس فانه واجب
في الغنيمة لا غير وطريق الاغتنام الايجاف عليه بالخيل والركاب
فالاستدلال بنفي الخمس يكون استدلالا صحيحا وقد بينا انه ابداء

العذر

العذر في بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم فاما تعليل النكاح بانه
ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلا بعدم وصف وعدم
الوصف لا يعدم الحكم لجواز ان يكون الحكم ثابتا باعتبار وصف آخر لانه
وان لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والاصل المتفق
عليه الحدود والقصاص وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود
والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص فعرفنا ان
بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لاثبات شهادة
النساء مع الرجال وكذلك ما علل به من اخوات هذا الفصل فهو مخرج
على هذا الحرف اذا تاملت الى هنا لفظ شمس الائمة وقال في ميزان
الاصول التعليل بالنفي وجهان احدهما فاسد والثاني صحيح اما الاول
فهو ان يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من اوصاف المنصوص عليه فهو فاسد لانه
يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غيره وهذا في الحقيقة تعليل بعلة
قاصرة ويجوز ان يكون الحكم في النص ثابتا بعلل ونظيره ما قال الشافعي
فيمن ملك اخاه لا يعتق عليه لانهما شخصان ليس بينهما بعضية فلا يعتق
احدهما على صاحبه اذا ملكه كابني العم بخلاف الوالدين والمولودين لان
ثمة بينهما بعضية لانا نقول في الولاد العلة ليست هي البعضية ولو كا نت
علة لا تنفي وجود علة اخرى وهي القرابة المحرمة للقطع وفي الفرع
ان انعدمت احداهما وهي البعضية لا ينعدم الاخرى واما الثاني ان فهو صح
يكون الحكم ثابتا بعلة متعينة ليس له علة اخرى كضمان الغصب يجب
بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الغصب
والسرقة نفيا صحيحا الا ترى الى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة لما كان التحريم لا يعرف الا بالوحي
انعدم عدم الوحي الى هنا لفظ الميزان قوله واما الاحتجاج عند صح

باستصحاب الحال صحيح عند الشافعي وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم
وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا يصح الاحتجاج
به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة للايجاب لكنها حجة دافعة والاستصحاب
في اللغة طلب الصحبة من قولك استصحبت الكتاب وغيره ومنه قول المتنبي
وقد يتزيى بالهوى غير اهله ويستصحب الانسان من لا يلائمه وفي الاصطلاح
يراد به ابقاء ما كان على ما كان قال الشيخ وذلك في كل حكم عرف وجوبه
بدليله ثم وقع الشك في زواله اي استصحاب الحال انما يكون في كل حكم عرف
ثبوته بالدليل ثم وقع الشك في زوال ذلك الحكم وانما قيد بهذا لانه لو لم يقع
الشك في زواله بل تيقن في زواله لا حاجة الى استصحاب الحال وهو ان يكون
الحكم ثابتا في حالة من الحالات ثم يتغير الحالة فيستصحب الانسان ذلك
الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة وهذا حسن ثم الاستصحاب يصلح حجة
دافعة لا ملزمة عندنا وعند الشافعي حجة ملزمة وقول الشافعي لكنها
حجة دافعة معناه لكن الاستصحاب حجة وانما انث الضمير الراجع الى
الاستصحاب نظرا الى الخبر كما في قوله تعالى كلا انها تذكرة ودل على ذلك
دلت مسائلهم اي على ما قلنا من ان الاستصحاب حجة دافعة عندنا
ملزمة عند الخصم دلت مسائل علمائنا وعلمائهم والشيخ اورد ثلث
مسائل مختلفا فيها بيننا وبين الشافعي استشهادا لما ادعى فقال اولا
قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم يجعل براءة الذمة وهي اصل
حجة على المدعي بل صار قول المدعي معارضا لقوله على السواء يعني ان
الاصل في الذمة براءتها عن الدين لانها خلقت بريئة عن الدين وشغلها
بالدين عارض ومع هذا لم يجعل براءة ذمة المدعا عليه حجة ملزمة
على المدعي حتى لم يكن ما اخذه المدعي بالصلح رشوة بل صار قول المدعي
معارضا لقول المدعى عليه وانكاره على السواء فلم يكن قول كل واحد

غير

حينئذ وقال صاحب المغرب استصحاب الحال صح

منهما

منهما حجة ملزمة على الاخر فكان بدل الصلح في حق المدعي بدلا وعوضا
عن حقه وفي حق المدعا عليه لافتداء اليمين وقطع الشغب فلو لم يقع الصلح
صحيحا لكان قول المنكر حجة ملزمة على الخصم ولا يقال هذا معارض
بالمثل بان يقال لو وقع الصلح صحيحا لكان قول المدعي حجة ملزمة
على المدعا عليه لانا نقول ان بدل الصلح من جانب المدعا عليه لا لثبوت
الحق عليه حتى يكون قول المدعي ملزما لافتداء اليمين وقطع الخصومة
والشغب والشافعي جعل براءة ذمة المدعا عليه حجة ملزمة على المدعي
عملا باستصحاب الحال حتى ابطل الدعوى والصلح وجعل بدل الصلح
رشوة واجبة الرد وتحقيق مسئلة الصلح على الانكار مر في شرح كتاب
الصلح من غاية البيان ومعنى قول الشيخ والشافعي جعله موجبا
اي الشافعي جعل الاصل الذي هو براءة الذمة موجبا وملزما للمدعي
حتى جعل ما اخذه رشوة وقال الشيخ ثانيا وقلنا في الشقص
اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب
فيما في يده ان القول قوله فلا تجب الشفعة الا ببينة وقال الشافعي
تجب بغير بينة يعني ان الشفيع اذا ادعى على المشتري الشفعة فانكر
المشتري ملك الشفيع فيما بيده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك
بالاجارة او الاعارة فالقول قول المشتري فلا تجب للشفيع الشفعة
الا باقامة البينة على ملك ما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وهو
اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح للدفع لا للالزام وعند الشافعي
يصلح للدفع والالزام وانما وضع الشيخ المسئلة في بيع الشقص لتحقق
خلاف الشافعي في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة بالجوار
وعند زفر يستحق الشفعة بظاهر اليد في الجوار ايضا وقد عرف في
المختلف والمنظومة والشقص النصيب وقال في ديوان الادب الشقص

الشافعي

الطايفة من المنى وقال الشيخ ثالثًا وكذلك رجل قال لعبده ان لم
تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فان القول قول
المولى عندنا لما ذكرنا يعنى اذا علّق المولى عتق عبده بعدم دخوله
الدار اليوم فاختلف العبد ومولاه بعد مضى اليوم فقال المولى لم
تعتق لانك دخلت الدار وقال العبد عتقت لانى لم ادخل الدار
فالقول قول المولى عندنا لما ذكرنا ان استصحاب الحال لا يكون حجة
للايجاب وانما هو حجة للدفع فلما كان القول قول المولى لا يعتق العبد
لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا
يصلح حجة للالزام على المولى وعنده ان فى القول قول العبد لان
استصحاب الحال يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده **قوله**
واحتج بان الحكم اذا ثبت بدليله بقى بذلك الدليل ايضا الا ترى ان
حكم النص يبقى بعد وفاة النبى عليه السلم حتى تعذر نسخه واحتج
باجماعهم على ان من تيقن بالوضوء لم يلزمه وضوء آخر وله
اداء الصلاة بما عليه وان شك فى الحدث واذا علم بالحدث ثم شك
فى الوضوء بقى الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشترى انه كان
له او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة وانما
يبقى ملكه لعدم ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو
شهد شهود المدعى ان هذا الشئ كان ملكا له صار حجة موجبة شرح
الشيخ فى بيان احتجاج الخصم على ان استصحاب الحال حجة موجبة
فقال واحتج بان الحكم اذا ثبت بدليله بقى بذلك الدليل يعنى ان الحكم
اذا ثبت بدليل يبقى به كما كان فلا حاجة الى دليل آخر يوجب بقاءه
فبقاؤه كان فيستمر دوامه فيكون استصحاب الحال حجة موجبة
ولهذا كانت احكام النصوص موجبة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم

كما كانت قبل وفاته ولهذا لم يجز نسخها بعد وفاة النبى عليه السلام صح

واحتج

واحتج ايضا بالاحكام منها ان من كان على يقين من الوضوء فشك فى الحدث لم يلزمه
الوضوء فجازت صلوته بذلك الوضوء بالاجماع وهذا عمل باستصحاب الحال فيكون
حجة موجبة ومنها ان من كان على يقين من الحدث فشك فى الوضوء لا يجوز صلوته
ما لم يتوضأ وهذا عمل باستصحاب الحال ايضا ومنها ان المشترى اذا اقر بملك
الشفيع الذى يشفع به انه كان له وجبت الشفعة وان كان ملكه يحتمل الزوال
وهذا عمل باستصحاب الحال ومنها ان المشترى اذا اقر ان الشفيع اشترى ملكه
من فلان البائع وهو يملكه وجبت الشفعة وان كان ملك الشفيع يحتمل الزوال
وهذا عمل باستصحاب الحال ومنها ان شهود المدعى اذا شهدوا ان هذا الشئ
الذى ادعاه كان ملكا له كان قولهم حجة موجبة وان لم يشهدوا انه ملك له فى
الحال حتى يقضى القاضى بالملك للمدعى فى الحال وهذا عمل باستصحاب الحال ايضا
وقد استدل من جعل الاستصحاب حجة ملزمة بما روى مسلم فى صحيحه
باسناده الى ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وجد احدكم
فى بطنه شيئا فاشكل عليه اخرج منه شئ ام لا فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع
صوتا او يجد ريحا وروى صاحب السنن باسناده الى ابى هريرة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اذا كان احدكم فى الصلاة فوجد حركة فى دبره احدث
او لم يحدث فاشكل عليه فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا جوابه انا
لا نمنع تعدى الحكم من حالة الى حالة اذا وجد الدلالة وانما نمنع من ذلك اذا
لم يوجد الدلالة وقول النبى عليه السلم دلالة فلم يكن واردا على ما قلنا **قوله**
ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح
الافناء لان ذلك بمنزلة اعراض تحدث فلا يصلح ان يكون وجود شئ علة
لوجود غيره الا ترى ان عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشرا لا يمنع حدوث الشرا
ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا لا يشكل الا ترى ان النسخ فى دلائل
الشرع انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاة النبى عليه السلم

صح

على تقديرها لم تحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب شرح الشيخ ثانيا أن استصحاب
الحال ليس بحجة ملزمة فقال ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه
كالإيجاد يعني ان ايجاد الشيء موجب لوجوده ولكن ليس بموجب لبقائه فلو كان
الموجب للوجود موجبا للبقاء لم يتصور الفناء بعد الوجود كما في حال ابتداء
الوجود للزوم الجمع بين النقيضين فلما تصور الفناء علم أن الموجب للوجود
ليس بموجب للبقاء فثبت بذلك ان الحكم اذا ثبت بدليله لم يكن ثابتا بذلك الدليل
فاندفع كلام الخصم فلما لم يكن ثابتا بذلك الدليل كان بقاؤه امرا محتملا ربما
يكون وربما لا يكون والمحتمل لا يصلح حجة للالزام على الغير وهذا أعني
ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه لان البقاء بمنزلة أعراض تحدث
بتجدد امثالها كما في البياض والسواد والحركة والسكون فكما ان بعض الاعراض
المتجددة الامثال لا يكون علة لوجود عرض مثله في الوقت الثاني فكذلك لا
يصلح وجود حكم بدليله علة لوجود بقائه الذي هو غيره لان بقاء الباقي
غيره لا محالة ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق بمنزلة قولهم وجد ولم يوجد وهو محال
فثبت ان البقاء محتمل لان وجود الشيء ليس بعلة لبقائه ثم اوضح الشيخ
ما ادعى ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه الا ترى ان عدم الملك لا
يمنع الملك وعدم الشراء لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع الزوال لان
كلامه في ان وجود الشيء لا يكون علة لبقائه ولم يكن بحاجة الى ان يستدل بالعدم
على العدم لان عدم العلة ليس بعلة للعدم عندنا قال وهذا لا يشكل اي
قولنا وجود الملك لا يمنع الزوال وما اشبهه امر ظاهر ليس فيه اشكال ثم ذكر
الشيخ ايضاحا آخر لمدعاه بقوله الا ترى ان النسخ في دلائل الشرع انما
صح لما ذكرنا اي لما ذكرنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه
فلو كان يوجب بقاءه النسخ في حال حيوة النبي عليه السلام حيث لم يرد
النسخ عليها بعد وفاته عليه السلام لان بقاء الاحكام في حال حيوة النبي عليه السلام

فيه احتمال النسخ لجواز ورود النسخ وبعد وفاته صارت الاحكام محكمة بحيث
لا تقبل التبديل لانه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن وورود
النسخ لا يكون الا بالوحي ولا وحي بعده فلم يجز النسخ لهذا وهذا
معنى قوله ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاة النبي عليه السلام
على تقديرها لم تحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب اي لبقاء الاحكام
بدليل موجب للبقاء وذلك الدليل كونه عليه السلام خاتم النبيين على ما قررنا
فلو ذكر الشيخ الايضاح الثاني بحرف العطف وقال والا ترى عطفا على الايضاح
الاول كان اولى فافهم قوله واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك فلا
يشبه هذا الباب وذلك من جنس ما بقي بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم
النكاح وكذلك حكم الوضوء والحدث الا ترى انه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتمل
السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة فقبل المعارض له حكم التأبيد فكان
البقاء بدليله وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة المفقود فكذلك الامر
المطلق في حيوة الرسول انما يثبت ولا حكما يحتمل التوقيت فيصير في البقاء احتمال
فاما حكم الوضوء والطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت الى هنا ذكر في بعض
نسخ اصول الفقه للشيخ ولم يذكر في بعضها وهو جواب عما استدل به الشافعي
من الاحكام على ان استصحاب الحال حجة ملزمة بيانه ان بقاء الطهارة اذا
شك في زوالها وبقاء الحدث فيما اذا شك في الوضوء بعده وبقاء ملك الشفيع
وقت طلب الشفعة فيما اذا اقر المشتري انه كان له او فيما اقر انه كان اشتراه
من فلان وفلان يملكه وكذا بقاء الملك وقت شهادة الشهود انه كان ملكا له كل
ذلك لا يشبه ما تنازعنا فيه من استصحاب الحال لان هذه الاشياء بقاؤها
من جنس ما ثبت بدليله لان حكم الشراء هو الملك المؤبد شرعا بدليل انه اذا
وقت فيه لا يصح وكذا التوقيت في الوضوء والحدث لا يصح وكذا التوقيت في
النكاح فلما انتفى التوقيت ثبت التأبيد شرعا لئلا يلزم ارتفاع النقيضين

السلام صح

صح

والدليل عا عدم صحة التوقيت انه لو قال اشتريته الى شهر او الى سنة لا يصح وكذا
لو قال تزوجت الى كذا او قال جعلت حكم وضوئي الى كذا او قال جعلت حكم
حدثي الى كذا لا يصح وكذا لو قال تزوجت الى شهر او قال الى سنة لا يصح فعلم
ان بقا هذه الاشيا ثابت بدليل ولكن بقاها يحتمل السقوط بوجود المعارض
لها عا سبيل المناقضة اغنى عا سبيل المنافاة كازالة
~~الملك في صورة الشرا بالبيع او الاقالة~~ وكازالة الطهارة بالحدث وعلى العكس وازالة
النكاح بالطلاق فكان بقا هذه الاشيا بالدليل لا باستصحاب الحال وليس
كلا هنا فيما ثبت بالدليل وانما كلامنا فيما ثبت باستصحاب الحال الذي يحتمل
البقا والزوال عا السوا كحيوة المفقود ولذلك الامر المطلق في حيوته عليه السلام
يحتمل التوقيت فكان في بقايه احتمال فجاز النسخ وقول الشيخ فاما حكم الوضوء
والطهارة وحكم الحدث لا يحتمل التوقيت فيه تكرار اذ لا احتياج اليه لانه جعل قبل
هذا حكم الشرا الملك المؤبد ثم عطف عليه قوله وكذلك حكم الوضوء والحدث
ولا يقال ان الشيخ جعل هنا حكم الشرا الملك المؤبد وقال في باب محل النسخ
ان الشرا يثبت به الملك دون البقاء وفيه تناقض لانا نقول لا نسلم لان الشيخ
نبه عا نفي التناقض بقوله لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة عا سبيل المناقضة فمعنى
حكم المؤبد في الشرا امر شرعي ثبت حكما شرعا لا حقيقة ولهذا جاز زواله بوجود
المناقض ومعنى ثبوت الملك فيه دون البقاء في باب النسخ ان الشرا ليس بمثبت
لذاته للبقاء وانما بقاؤه بحكم الشرع ما لم يوجد المزيل فلا تناقض اذن بين
الكلامين فافهم وقد تحير في دفعه الشارحون قوله ولذلك قلنا جميعا
في رجل اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه صحيح عا اختلاف الاصلين اما
عندنا فلما قلنا ان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قايله ولو لم يجز
البيع لعدا قايله وعلى قوله قول البائع يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك
فصار حجة عا خصمه واما قول المشتري انه حر فليس يرجع الى اصل عرف

الملك في صورة الشرا بالبيع او الاقالة وكازالة صح

صح

٢٧٤

بدليله فلم يكن حجة عا خصمه اي ولاجل ان استصحاب الحال حجة دافعة عندنا
لا ملزمة وعند الشافعي ملزمة قلنا فيمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه
انه العقد صحيح بالاتفاق عا اعتبار الاصلين في استصحاب الحال اما عندنا
فلان قول كل واحد من البائع والمشتري لا يتجاوز قايله ولو لم يكن البيع جايزا
لتعدى قول المشتري انه حر الى البائع وقول كل واحد منهما حجة في حق نفسه لا يظهر
في حق غيره ولا يقال هذا معارض بالمثل لان للقايل ان يقول لو جاز البيع
لعدا قايله ايضا لان قول البائع انه عبد يظهر في حق المشتري ولهذا نفذ
البيع ووجب عا المشتري الثمن لانا نقول انما يكون قوله متعديا الى المشتري
اذا كان العبد يبقى ملكا له وليس كذلك لان العبد يكون حرا فعلم ان قول
البائع لم يظهر في حق المشتري واما عا قول الشافعي فلان قول البائع راجع
الى ما عرف بدليله وهو الملك لان الملك لما ثبت ببعض دلائله من الشرا
والارث والهبة بقي بذلك الدليل فصار حجة عا المشتري فصح البيع وقول
المشتري انه حر ليس براجع الى اصل عرف بدليله لانه ليس معه دليل عا
الحرية حتى يستصحب الحال فلم يكن قول المشتري حجة عا البائع فصح البيع
ايضا قال الامام العتابي في شرح الجامع الكبير في باب من البيوع التي
يرجع فيها بالعيوب اذا اشترى امة ثم ادعى ان البائع كان اعتقها قبل
البيع وجحد البائع وحلف عتقت باقرار المشتري لان اقرار المشتري لم
يبطل بالتكذيب لانه اقر بما لا يحتمل البطلان فكان مصرا عا اقراره بزعمه
لكن لا يصدق في حق البائع وولاؤها موقوف لانهما ينفيان عن انفسهما
فان صدقه البائع يوما فالولا له ويرد الى المشتري الثمن وان ادعى ان
البائع كان دبرها او استولدها وجحد البائع صارت مدبرة او ام ولد
باقرار المشتري وتعلق عتقها بموت البائع بزعم المشتري فان صدقه يوما
كانت مدبرة او ام ولد له ويرد الثمن لما مر وان لم يصدقه حتى اطلع

المشتري على عيب كان عند البائع القياس انه لا يرجع بالنقصان لانه ابطل حق
الرد على نفسه باقراره وصار كما لو باعه او وهبه او اعتقه على مال وفي الاستحسان
يرجع لان البائع اقر له بالنقصان والمبطل لحق الرجوع زواله عن ملكه لولي
غيره بانشائه او باقراره ولم يوجد فيكون الاعتاق مقررا للملك عليه كالموت
لكونه منهيا له بخلاف ما لو ازاله عن ملكه الى غيره لانه اقام الغير مقام
نفسه في الامساك وبخلاف الاعتاق بمال لان حبس بدله كحبسه وكذا لو ادعى
انها حرة الاصل الى هنا لفظ العتابي رحمه الله الى هنا وقع كلامنا في استصحاب
الحال في بيان كلام فخر الاسلام فنذكر الآن ما قاله صاحب التقويم وشمس الائمة
السرخسي وصاحب الميزان كي يزداد تحقيق الناظر في كتابنا فقال صاحب
التقويم اما استصحاب الحال فنحو قول جماعة لا زكوة في مال الصبي لان
الاصل هو العدم فنستصحبه الا بدليل والحقتان تدوجبتا في مائة وعشرين
فنستصحب هذا الوجوب بعد الواحدة الا بدليل ونحو قول ان فيمن
اشترى اخاه انه لا يعتق عليه لان الشرا اوجب له فنستصحبه الا بدليل
وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقاءه ولا ينفي حدوث علة موجدة وكذا
ثبوت الوجود بعلة توجب بقاءه ولا ينفي قيام ما يعدمه الا ترى ان عدم
الشرا منك لا تمنعك عن الشرا في الحال لا يحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت
فهذا الشرا اوجب الملك فلا يوجب بقاءه دائما بل يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع
حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلتها لا توجب البقاء ولا تمنع طريان
الموت فهذه الجملة اشكال فاذا الا اثبات دوام الحالة الثابتة
في المستقبل بكونه ثابتا وهو لا يوجبه بل يبقى لاستغنائه عن الدليل في
بقائه كان محتجا بلا دليل ولان الاجماع ثابت ان الثابت لا يزول الا
بدليل فكان الاختلاف في الزوال اختلافا في دليله فالذي يدعي الزوال
يدعي دليلا والآخر ينكره فلا يكون انكاره حجة على غيره كدعوى غيره

ونحو

الملك ح

ولا يوجب ايضا
دوام العدم
بل يدوم لعدم
الشرط منه

ما عند الخصم
فان ينتهي به عفو
الحقتين ويتم
به نصاب ثلاث
بنات لبون حتى يجب
ثلاث بنات لبون
هم

٧٥

٧

عليه وهذا لان التغيير الزائد على المائة والعشرين قال خصمنا انه نصاب آخر
على عفو الحقتين فيتغير الواجب به وعندنا هو عفو مبتداة فلا يتغير
به الواجب فلا يكون كينونة المائة والعشرين عفوا دليلا على ابطال الواحدة ان يكون
نصابا فثبت ان مستصحب الحال متشبث بانكاره الا بدليله الى هنا لفظ التقويم
وقال شمس الائمة السرخسي في اصول فقهه ومن الاحتجاج بلا دليل الاستدلال
باستصحاب الحال وذلك نحو ما يقول بعض اصحابنا رحمهم الله في حكم
الزكوة في مال الصبي ان الاصل عدم الوجوب فنستصحبه حتى يقوم دليل
الوجوب وفي الاستيناف ان وجوب الحقتين في مائة وعشرين ثابت بالنص
والاجماع فيجب استصحابه حتى يقوم الدليل المغير وهذا النوع من التعليل
باطل فان ثبوت العدم وان كان بدليل معدم فذلك الدليل لا يوجب
بقاء العدم كما ان الدليل الموجد للشيء لا يكون دليل بقائه موجودا
فكذلك الدليل المثبت للحكم لا يكون دليل بقائه ثابتا الا ترى ان عدم
الشرا لا يمنع وجود الشرا في المستقبل والشرا الموجب للحكم لا يمنع انعدام
الملك بدليله في المستقبل ولكن البقاء بعد الوجود لاستغنائه عن الدليل
لا لان الدليل المثبت له موجب لبقائه كما ان ثبوت الحيوة بسببه لا يكون
دليل بقاء الحيوة يوضحه ان بعد ثبوت حكم هو نفي ايجاده يستدعي
دليلا فمن ادعى وجوده احتاج الى اثباته على خصمه بدليل وكذلك من
ادعى بقاءه منفيا فهو محتاج الى اثباته بدليله على الخصم اذ الدليل
الاول غير موجب لذلك فليس لاحدهما الاحتجاج على صاحبه لعدم قيام
الدليل باولى من الآخر وما كان البقاء فيما يحتمل البقاء بعد الوجود
الا نظير الوجود في الاعراض التي لا تبقى وقتين فان وجود شيء منه بدليل
لا يكون دليل وجود مثله في الوقت الثاني وبيان هذا في التغيير الزائد على
المائة والعشرين فان عند الخصم ينتهي به عفو الحقتين ويتم به نصاب ثلاث

بنات لبون وعندنا هو ابتداء الفرض لنصاب آخر وليس في ايجاب الحقتين
في مائة وعشرين ما يدل على واحد من الامرين فكان الاحتجاج بلا ايجاب
الحقتين بعد هذه الزيادة عند كمال الحول احتجاجا بلا دليل ثم
استصحاب الحال ينقسم اربعة اقسام احدها استصحاب حكم الحال مع
العلم يقينا بانعدام الدليل المغير وذلك بطريق الخبر عمن ينزل عليه
الوحي صلى الله عليه وسلم او بطريق الحس فيما يعرف به وهذا صحيح قد علمنا
الله تعالى الاستدلال به في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وهذا
لانه لما علم يقينا بانعدام الدليل المغير وقد كان الحكم ثابتا بدليله
وبقاؤه يستغني عن الدليل فقد علم بقاؤه ضرورة والثاني استصحاب حكم
الحال لعدم دليل مغير ثابت بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع وهذا
يصلح لابلاء العذر والدفع ولا يصلح للاحتجاج به على غيره لان المتأمل
وان بالغ في النظر فالخصم يقول قام الدليل عندي بخلافه وبالتأمل
والاجتهاد لا يبلغ المرء درجة يعلم به يقينا انه لم يخف عليه شيء من الادلة
بل يبقى له احتمال اشتباه بعض الادلة عليه وما كان في نفسه محتملا عنده
لا يمكنه ان يحتج به على غيره والثالث استصحاب حكم الحال قبل التأمل
والاجتهاد في طلب الدليل المغير وهذا جهل لان قبل الطلب لا يحصل له
شيء من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهرا ولا باطنا ولكنه يجهل ذلك
بتقصير منه في الطلب وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذرا في حقه ايضا
اذا كان متمكنا من الطلب الا ان يكون متمكنا منه وعلى هذا قلنا اذا
اسلم الذمي في دار الاسلام ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى عليه
زمان فعليه قضاء ما ترك بخلاف الحربي اذا اسلم في دار الحرب ولم يعلم
بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان وعلى هذا قلنا من لم يجتهد
بعد الاشتباه في امر القبلة حتى صلى الى جهة فانه لا يجوز صلاته ما لم يعلم

انه اصاب بخلاف ما اذا

لا يصح

انه اصاب بخلاف ما اذا اجتهد وصلى الى جهة فانه تجزيه صلاته وان تبين انه اخطا
والنوع الرابع استصحاب الحال لاثبات الحكم ابتداء وهذا خطاء محض وهو
ضلالة ممن تعمده لان استصحاب الحال كاسمه وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتا
الى ان يقوم الدليل المزيل وفي اثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ولا
عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى وقد بينا في مسئلة المفقود ان حياته
المعلوم باستصحاب الحال يكون حجة في ابقاء ملكه في ماله على ما كان ولا
يكون حجة في اثبات الملك له ابتداء في مال قريبه اذا مات وبعض اصحاب
الشافعي يجعلونه حجة في ذلك لا باعتبار انهم يجوزون اثبات الحكم ابتداء
باستصحاب الحال بل باعتبار انه يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث فان
الوراثة خلافة وقد بينا ان عنده استصحاب الحال فيما يرجع الى الابقاء حجة
على الغير ولكنا نقول هذا البقاء في حق المورث فاما في حق الوارث فصفة
المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون فيه حجة بوجه وعلى هذا
قال ابو حنيفة ومحمد اذا ادعى عينا في يد انسان انه له ميراث من ابيه
واقام الشاهدين فشهدا ان هذا كان لابيه لم يقبل هذه الشهادة وفي قول ابي
يوسف الآخر تقبل لان الوراثة خلافة فانما يبقى للوارث الملك الذي
كان للمورث ولهذا يرد بعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث وما ثبت
فهو باق لاستغناء البقاء عن دليل وهما يقولان في حق الوارث هذا في معنى
ابتداء التملك لان صفة المالكية تثبت له في هذا المال بعد ان لم يكن مالكا
وانما يكون البقاء في حق المورث ان لو حضر بنفسه يدعي ان العين ملكه
فلا جرم اذا شهد شاهدان انه كان له كانت الشهادة مقبولة كما اذا شهدا
انه له فاما اذا كان المدعي هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت ابتداء
بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملك له لان طريق
القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح الى هنا لفظ شمس الائمة

وقال في ميزان الاصول اما تفسير استصحاب الحال فهو التمسك بالحكم الثابت
في حالة البقاء مأخوذ من المصاحبة وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد دليل
مغير واما بيان انواعه فنقول انه انواع بعضها واجب العمل به والبعض
جائز العمل به والبعض غير جائز العمل به اما الاول فهو كما استصحب الحكم
العقلي وهو كل حكم عرف وجوبه او امتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل
وكذا استصحب الحكم السمعي الذي ثبت بدليل على طريق التابيد نصا او على
التوقيت نصا او ثبت مطلقا في حال حيوة النبي عليه السلم وبقي بعد وفاته
فان هذا واجب العمل به لقيام دليل البقاء وانعدام الدليل المزيل قطعا
واما القسم الثاني فهو ما هو جائز العمل به ولكن اختلفوا في وجوب العمل به
وهو ان كل حكم ثبت وجوبه بدليل مطلق لا يتعرض للبقاء والزوال المجتهد
طلب الدليل المزيل بقدر ما في وسعه ولم يظفر به فقال بعضهم لا يكون
حجة اصلا لا لابقاء ما كان على ما كان ولا لاثبات امر لم يكن لان حكم
الدليل هو الثبوت فاما البقاء فلا يضاف اليه فلم يكن على البقاء دليل
فيكون تمسكا بالحكم بلا دليل او يحتمل ان ذلك الدليل يوجب البقاء بقرينة
ينضم اليه ويحتمل ان الدليل المزيل قد قام ولكن لم يبلغ اليه لتقصير في الطلب
والمحتمل لا يصلح ان يكون دليلا في حق العمل والاعتقاد جميعا وقال اكثر
المتاخرين من الفقهاء انه حجة يجب العمل في حق نفسه لابقاء ما كان
على ما كان اما لا يصلح حجة في حق الالزام على الخصم ولاثبات امر لم يكن
لان الظاهر ان الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل المثبت لا يوجب
البقاء والظاهر يكفي حجة لابقاء ما كان لا للالزام على الغير كظاهر
اليد يصلح حجة للدفع دون الالزام وكحيوة المفقود لما كان الظاهر
بقاؤها صلحت حجة لابقاء ما كان حتى لا يورث ماله ولا يصلح حجة
لاثبات امر لم يكن حتى لا يرث من الاقارب فالثابت لا يزال بالشك

وغير الثابت

وغير الثابت لا يثبت بالشك ولكن مشايخنا رحمهم الله قالوا في هذا القسم
يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد
دليلا فوقه من الكتاب والسنة فاما لا يجوز تركه بالقياس كذا ذكر الشيخ
الامام ابو منصور الماتريدي في كتاب ماخذ الشرائع وهذا لان
الحكم متى ثبت شرعا فالظاهر هو دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية
والدنيوية ولا يتغير المصلحة في زمان قريب وانما يحتمل التغير عند
تقادم العهد فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يجده
فالظاهر هو عدم المزيل وهذا انواع اجتهاد فاذا كان البقاء ثابتا
بالاجتهاد فلا يترك باجتهاد مثله ما لم يوجد الترجيح ويكون حجة
على الخصم لمن اعتقد حكما بقياس صحيح مؤثر عنده وعمل به زمانا
ثم ظهر له قياس آخر اوجب حكما بخلافه فانه لا يجوز له ان يعتقد
خلاف ذلك الحكم ما لم يظهر رجحان الثاني على الاول بدليل مرجح
بل يجب عليه العمل بالاول لحكم ثبت وبقي بقاؤه بالاجتهاد فلا يترك
الا بدليل يترجح على الاول وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا قول
الفقهاء ان ما مضى بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله ولان هذا هو
الموافق للاصول والاحكام فان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلم
محتمل للنسخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل
به والالزام على الغير ودعوة الناس الى ذلك وفي حق اثبات امر لم يكن
بمنزلة الحكم الثابت بالنص وكذلك استصحب الحكم الثابت بظاهر العموم
واجب مع احتمال الخصوص وكذا استصحب الحكم الثابت بمطلق النص
الخاص واجب مع احتمال المجاز والنسخ لما قلنا واما الاحكام فان من
شك في الحدث بعدما توضأ فانه على الطهارة مع احتمال الحدث وكذا
من شك في طلاق امراته وعتاق عبده وجاريته فانه يباح له الانتفاع

به مع الاحتمال وكذا من اشترى دارًا او ورثها ومضى زمان طويل ثم بيعت
دار بجنبها فانه تثبت له حق الشفعة والشرا يوجب الملك دون البقاء
واحتمال زوال الملك قائم بالهبة وان كان الظاهر اليد قائما لما ذكرنا لأن
الثابت لا يزول بالشك واما القسم الذي لا يجوز العمل باستصحاب
الحال فنحو ذلك استصحاب الحكم الشرعي المبني على العقل عند
المعتزلة فان عندهم للعقل حكما في بعض الاشياء الى ان يرد الدليل
السمعي إما مقررًا لحكم العقل او مغيرا له فيقولون نحن نستصحب
الحكم العقلي لا حكم للعقل في الشرعيات عندنا وعند اصحاب الحديث
لا حكم للعقل اصلا في الوجوب والتحريم لا في العقليات ولا في الشرعيات
والثاني ما قال بعض اهل الحديث ان العقل دليل على انتفاء
الاحكام لان الاحكام الشرعية تثبت بخطاب صاحب الشرع ولا يثبت
الخطاب قبل بعث الرسول عليه السلام واذا عدم دليل الحكم ثبت انتفاء
الحكم ضرورة وعدم الدليل ثابت بالعقل فانه به يعرف ان لا دليل
قبل مجيء الرسول واذا كان العقل دليلا على انتفاء الاحكام وعلى
براءة الذمم عن الوجوب فنحن نستصحب الحكم الثابت بالعقل وهو
انتفاء الحكم الى ان يرد الدليل السمعي وهذا احكم بالدليل وهو
العقل فانه لم يكن دليلا على ثبوت الاحكام الشرعية فهو دليل على النفي
فيكون الاستصحاب على النفي حجة يجب العمل به وهذا مع هذا
التحقيق فاسد عندنا في حق وجوب العمل به في حق نفسه وفي حق
الالزام على الغير لانا ان عرفنا انتفاء الاحكام الشرعية بالعقل
لانعدام دليل الثبوت قبل ورود الشرع ولكن الكلام بعد ورود
الشرع فيحتمل ان الحكم الشرعي من صاحب الشرع او من يقوم مقامه
في تبليغ الشرع عنه لانه يستصحب حالة النفي الثابت بعدم الدليل

وهذا

وهذا لان العقل كما لا حظ له في اثبات الحكم الشرعي لا حظ له في نفي الحكم
الشرعي لكن قبل ورود الشرع لم يثبت الحكم لعدم دليله وعرف عدم
الدليل بالعقل فاما بعد ورود الشرع لم يعرف بالعقل عدم
الدليل فان قول صاحب الشرع وفعله وسكوته حجة في اثبات الحكم
والنفي جميعا فلما ثبت وجوب صوم رمضان ووجوب الصلوات
الخمس بقوله وفعله ثبت انتفاء وجوب صوم شوال ووجوب
الصلاة السادسة بتركه وبسكوته عند احتياج الناس عن صوم شوال
والسكوت عند الحاجة الى البيان بيان واذا ثبت هذا كان التمسك
باستصحاب حال العقل في انتفاء الاحكام وبراءة الذمم عن
الشغل بالوجوب تمسكا بالجهل الثابت بعدم الدليل مع ورود
الدليل الشرعي بعد البعث وانه فاسد ومن ذلك استصحاب الحكم
الثابت بالاجماع عند تغير الحالة نحو اجماع الامة على انتقاض طهارة
المتيمم عند رؤية الماء خارج الصلاة ويقول ان في لا تنتقض
برؤية الماء في خلال الصلاة تتعلق بعض اصحابنا باستصحاب حكم
الاجماع وقال استصحب على الحكم الثابت بالاجماع وان تغيرت
تلك الحالة في حالة الصلاة فيكون الاجماع ثمة اجماعا في هذه الحالة
لان حكم الشرع من حيث الظاهر لا يتغير بتغير الاحوال الا نادرا
والعمل بالظاهر واجب كما ذكرنا في الحكم الثابت بالنص المطلق
والقياس يجب التمسك به ما لم يقم الدليل بخلافه ونظيره من قال
يجوز بيع ام الولد لان الاجماع منعقد على جواز بيع هذه الجارية
قبل الاستيلاد فنحن على ذلك الاجماع بعد الاستيلاد وهذا فاسد
ايضا لانه ان كان الاجماع بناء على حديث مطلق او القياس فان كان
يتمسك بالنص فيقول ان النص مطلق يتناول الحالة الاولى

والثانية باطلاقه او لا يتعرض للاحوال على حسب ما قيل فيه فهو تمسك بالنص
لا باستصحاب الحال وان قال الاجماع معقول المعنى وذلك المعنى باق
بعد تغير تلك الحالة فهذا تمسك بالقياس دون الحال وان قال ان
الاجماع في تلك الحالة اجماع بعد تغير تلك الحالة فهذا ممنوع فان
الاجماع على حكم في حالة مخصوصة لا يكون اجماعا في غير تلك الحالة
فان الخصم نازع في هذه الحالة ولا يعد الخصم مخالفا للاجماع فان
الاجماع على انتقاض التيمم برؤية الماء في خارج الصلاة ولا اجماع في حالة
الصلاة فالدليل الذي به ثبت الحكم في تلك الحالة وهو الاجماع لم يبق في
هذه الحالة لوجود الخلاف بين العلماء بخلاف ما اذا كان الحكم ثابتا
بمطلق النص لان ذلك النص يتناول الاحوال كلها او لا يتعرض
الاحوال ومطلق كلام صاحب الشرع حجة فاما الاجماع فيكون حجة
بدليل شرعي وهو قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء فما لم يوجد
اجتماع الامة كلها لا يكون اجماعا فلا يكون حجة الى هنا لفظ الميزان
قوله واما الاحتجاج بتعارض الاشباه فمثل قول زفر في غسل
المرافق في الوضوء ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها
ما لا يدخل فلا يدخل بالشك قال زفر غسل المرافق ليس بفرض
في الوضوء لان الغايات على نوعين نوع منها يدخل الغاية في المغيا
كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره وكقوله الى المسجد الاقصى
ونوع منها لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وكقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل فاذا كانت الغايات متعارضة في الدخول وعدم الدخول
وقع الشك في دخول هذه الغاية وهي قوله تعالى وايديكم الى المرافق فلا
يثبت بالشك الواقع لتعارض الاشباه لان الفرض ما ثبت بدليل
قطعي لا شبهة فيه ومع الشك لا يرتفع الشبهة فقال الشيخ في جواب

الاشباه ل
يدخل ل
حفظت ل
الفرض صح

زفر

زفر وهذا عمل بغير دليل لان الشك امر حادث فلا يثبت بغير علة
يعني ان الشك الذي يدعيه زفر امر حادث فلا بد لوجود الحادث من
دليل ولم يوجد الدليل فكان ما قاله زفر عملا بلا دليل قال شمس الائمة
فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا وتعارض الاشباه ايضا حادث
فلا يثبت الا بدليل فان قال الدليل عليه ما اعده من الغايات مما
يدخل بالاجماع ومما لا يدخل بالاجماع قلنا وهل تعلم ان هذا المتنازع
فيه من احد النوعين بدليل فان قال اعلم ذلك قلنا فاذن عليك
ان لا تشك فيه بل تلحقه بما هو من نوعه بدليله وان قال لا اعلم ذلك
قلنا قد اعترفت بالجهل فان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب
فانما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة اصلا وان
كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذورا في الوقوف
فيه ولكن هذا العذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم انه قد ظهر
عنده دليل الحاقه باحد النوعين فعرفنا ان حاصل كلامه احتجاج
بلا دليل الى هنا لفظ شمس الائمة وهذا معنى قول الشيخ يقال له
اتعلم هذا من اي القسمين فان قال لا ادري فقد جهل وان قال نعم
لزمه التامل في العمل بالدليل ولقائل ان يقول سلمنا ان الشك
امر حادث فلا بد له من دليل ولكن لا نسلم ان الدليل لم يوجد ولا
نسلم ان تعارض الاشباه لم يوجد له دليل لان النظائر المتعارضة
المذكورة في دخول الغاية وعدم دخولها ثابتة بالاجماع فثبت التعارض
بدليل الاجماع فوقع الشك بتعارض الاشباه لا محالة وسؤال شمس الائمة
والشيخ بقولهما اتعلم هذا من اي القسمين الى آخرها فلا معنى
له لان غايته ان يثبت احد الامرين اما الجهل وهو لا يصلح حجة
واما العلم فيلزم حينئذ الالحاق بنوعه بلا شك وهو خارج عن

ض
دخول ل

عن كلام زفر لان كلامه في نفي الفرض بالشك والشك غير العلم والجهل وهو
لا يقول بانه يعلم ولا يقول بانه يجهل بل يقول بانه يشك ولان الغاية
ما ينتهي اليه المغيا وهذا هو حقيقة الغاية فلو لم ينته المغيا اليه بل دخلت
الغاية تحت المغيا لا تكون الغاية غاية وهذا فاسد بمرة فيلزم من
هذا ان لا يدخل المرفق في حكم ما قبله الا ان بعض الغايات دخلت في
حكم المغيا بخلاف القياس بدلالة العرف فلا يقاس عليه غيره ولان الوجوب
امر عارض والاصل عدمه فلا بد من دليل الوجود فلما لم يوجد دليل
وجود الوجوب مع وجود الشك والاحتمال لم يثبت الفرض في غسل المرفق
فبقي حكم الغسل في المرفق على العدم الاصلي وقال في ميزان الاصول ومنهم
القول بتعارض الاشباه وهو احتجاج بلا دليل والحاصل منه ما قال
زفر ان المرافق لا يجب غسلها في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية
بقوله وايديكم الى المرافق والغايات منقسمة بعضها يدخل وبعضها لا يدخل
وهذه الغاية لها شبه بكلا القسمين بدخول حرف الغاية عليها فباعتبار الشبه
بهذا القسم يدخل وباعتبار الشبه بالقسم الاخر لا يدخل فوقع التعارض بين
الشبهين وليس احدهما باولى من الاخر فلا يجب الغسل بالشك عند تعارض
الاشباه وهذا فاسد وهو تعلق بعدم الدليل والخلاف في وجوب غسل المرافق
وهو ينفي وعلى النافي دليل وقوله انه وقع الشك في وجوب الغسل فلا يجب
بالشك ممنوع فلم قلت بانه وقع الشك في وجوب الغسل وهذا لان الشك
امر حادث بين العلم والجهل فلا يثبت الا بدليل فباي دليل تثبتون
هذا الحادث وهو الشك فان قلتم ان دليل حدوث الشك هو تعارض
الاشباه وتقابل الادلة فنقول هذا ايضا امر حادث وهو دعوى تعارض
الاشباه والادلة فلا يثبت الا بدليل فباي دليل تثبتون تعارض
الاشباه ونحن لا نسلم لكم تعارض الاشباه فان قلتم بان الغايات

الوجود ل

وبعضها ل

دعوى ل

منقسمة

منقسمة منها يدخل ومنها لا يدخل هذا دعوى ايضا لا نسلم ان الغايات
منقسمة قد تدخل وقد لا تدخل وبعد ما اثبتم الانقسام واذا اثبتم
ان بعضها مما لا يدخل فنقول هل علمتم ان هذه الغاية من اي القسمين
فان قالوا نعلم انها من احد القسمين فنقول اذا علمتم انها من القسم
الذي لا يدخل فلا يكون هذا منكم شكا لان الشك ما استوى
فيه طرف الجهل والعلم وقد ادعيتم العلم ولا يبقى العلم مع الشك
الذي هو ضده ولانكم متى علمتم انها من اي القسمين يكون الحاقها
بنظيرها في الحكم لمساواة بينهما وحينئذ يكون ذلك قياسا فيكون نفيا
لوجوب الغسل بالقياس الذي هو حجة وهو دليل في الجملة لا بالشك
فان قالوا لا نعلم فقد اقروا بانه لا دليل معهم فقد اقروا بالجهل
وجهل المرء لا يكون حجة في حق الغير دل بان القول بتعارض
الاشباه تمسك بعدم الدليل وهو فاسد ولان اكثر ما في الباب ان
الاشباه متعارضة وعند ذلك يحدث الشك لكن اثر الشك في
التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح لاحدهما
اما القول بنفي وجوب الغسل قطعا فلا ثم نقول ان كان
في هذا النص تعارض ووقع حكم الشك باعتباره فلم قلتم انه ليس
ههنا دليل اخر على وجوب غسل المرافق والاختلاف متى وقع
بعد ورود الشرع في شرع حكم ونفيه لا بد من الدليل ولا يسمع التعلق
بعدم الدليل على ما مر الى هنا لفظ الميزان وقول صاحب الميزان
اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح
لاحدهما اما القول بنفي وجوب الغسل قطعا فلا كلام عجيب
لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك والاحتمال لا يتصور
فينتفي وجوب الغسل قطعا لا محالة لعدم دليل وجوب الغسل

وطهًا وهذا اظهر من الشمس وفي هذا المقام ساعد خاطرك زفر رحمه الله
وقوله واما الذي لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول
بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكانه
حدث كما اذا مسه وهو يبول وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا
رجوعا الى اصل اي الاحتجاج الذي او التعليل الذي او الاستدلال
الذي لا يستقل بنفسه الا بذكر وصف في الاصل لا يوجد ذلك الوصف في الفرع
وبذلك الوصف يقع الفرق بين الفرع والاصل لانه يوجد في الاصل ولا
يوجد في الفرع فيكون باطلا لان قياس الفرع على الاصل مع وجود الفارق
لا يستقيم وهذا مثل قول بعض الموسوسين من اصحاب الشافعي الذين
لا مساس لهم في التحقيق ان مس الذكر حدث لانه مس الفرج فصار كما
اذا مسه وهو يبول قال الشيخ وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا
اي قياسا جليا ولا قياسا خفيا وهو المسمى بالاستحسان ولا رجوعا
الى اصل لان وصف الاصل لا يوجد في الفرع فكان القياس من غير رجوع
الى اصل مقيس عليه فبقي قياس مس الذكر بمس الذكر فكان مجرد الدعوى
بلا دليل قال محمد بن الحسن في موطاه لا وضوء في مس الذكر وهو قول
ابي حنيفة وفي ذلك آثار كثيرة ثم قال محمد اخبرنا ايوب ابن
عتبة التيمي قاضي اليمامة عن قيس بن طلق ان اباه حدثه ان
رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل مس ذكره ايتوضا قال
هل هو الا بضعة من جسدك ثم قال محمد اخبرنا طلحة بن عمرو
المكي قال اخبرنا عطاء ابن ابي رباح عن ابن عباس قال في مس
الذكر وانت في الصلاة قال ما ابالي مسسته او مسست انفي ثم قال
محمد اخبرنا ابراهيم بن محمد المدني قال اخبرنا صالح مولى التوأمة
عن ابن عباس قال ليس في مس الذكر وضوء ثم قال محمد اخبرنا

الفرج

لاصح

ابراهيم

ابراهيم بن محمد المدني قال اخبرنا الحرث بن ابي ذباب انه سمع سعيد بن المسيب
يقول ليس في مس الذكر وضوء ثم قال محمد اخبرنا ابو العوام البصري قال سال
رجل عطاء بن ابي رباح فقال يا ابا محمد رجل مس فرجه بعد ما توضا
قال رجل من القوم ان ابن عباس كان يقول ان كنت تستنجسه
فاقطعه فقال عطاء بن ابي رباح هذا والله قول ابن عباس ثم قال
محمد اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علي ابن ابي طالب في
مس الذكر قال مسسته او طرف انفي ثم قال محمد اخبرنا ابو حنيفة
عن حماد عن ابراهيم ان ابن مسعود سئل عن الوضوء من مس الذكر
فقال ان كان نجسا فاقطعه ثم قال محمد اخبرنا محل الضبي
عن ابراهيم النخعي في مس الذكر في الصلاة قال انما هو بضعة منك
ثم قال محمد اخبرنا سلام بن سليم الحنفي عن منصور بن المعتمر
عن ابي قيس عن ارقم بن شرحبيل قال قلت لعبد الله بن
مسعود اني احك جسدي وانا في الصلاة فامس ذكري فقال
انما هو بضعة منك ثم قال محمد اخبرنا سلام بن سليم عن منصور
بن المعتمر عن السدوسي عن البراء بن قيس قال سالت حذيفة
بن اليمان عن الرجل يمس ذكره فقال انما هو كمسه راسه ثم قال
محمد اخبرنا مسعر بن كدام عن عمير بن سعد النخعي قال كنت
في مجلس فيه عمار بن ياسر فذكر مس الذكر فقال انما هو بضعة منك
وان لكفك لموضعا غيره ثم قال محمد اخبرنا مسعر بن كدام
عن اياد بن لقيط عن البراء بن قيس قال قال حذيفة اليمان في
مس الذكر مثل انفك ثم قال محمد اخبرنا مسعر بن كدام قال
حدثنا قابوس عن ابي ظبيان عن علي بن ابي طالب قال ما ابالي
اياه مسست او انفي او اذني ثم قال محمد اخبرنا ابو كدينة

بن صح

يحيى بن المهلب عن ابى اسحق الشيبانى عن ابى قيس عبد الرحمن
بن ثروان عن علقمة بن قيس قال جاء رجل الى عبد الله بن
مسعود فقال انى مسست ذكرى وانا فى الصلاة فقال عبد الله افلا
قطعته ثم قال وهل ذكرك الا كسائر جسدك ثم قال محمد
اخبرنا يحيى بن المهلب عن اسمعيل بن خالد عن قيس بن ابى حازم
قال جاء رجل الى سعد بن ابى وقاص فقال احلّ لى ان امسّ
ذكرى وانا فى الصلاة فقال ان علمت ان منك بضعة نجسة فاقطعها
ثم قال محمد اخبرنا اسمعيل بن عياش قال حدثنى حريز بن
عثمان عن حبيب بن عبيد عن ابى الدرداء انه سئل عن مس الذكر
فقال انما هو بضعة منك الى هنا لفظ الموطا لمحمد بن الحسن ثم
اعلم ان قوله واما الذى لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق احد الانواع
الاربعة من التعليلات الطردية الفاسدة التى ذكرها شمس الائمة
وثانيها قوله واما الذى يكون مختلفا وثالثها قوله واما الذى لا يشكل فساده
ورابعها ما مر من قوله ثم التعليل بالنفى مثل قول الشافعى فى النكاح
لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال قوله وكذلك قولهم
هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل لان
اداء بعض البدل عوض مانع عندنا فلا يبقى الا الدعوى اى ومثل قولهم
فى مس الذكر قولهم فى المكاتب هذا مكاتب فلا يجوز اعتاقه عن التكفير
كمكاتب ادى بعض نجومه لانه ادى بعض النجوم ادى عوضا
عن نفسه والعوض مانع عن التكفير لانه لا يكون الا بتحرير خالص
لله تعالى بلا عوض دنيوى فلا يكون التحرير خالصا لله تعالى مع وجود
العوض فلم يوجد هذا الوصف وصار اداء العوض فى الفرع فحصل
الفرق بين الفرع والاصل بوجود العوض فى الاصل وعدمه فى الفرع

الذي صح

فلم يصح للاصل لوجود المانع وصح الفرع لعدم المانع فيفسد القياس
لوجود الفارق فصار كانه قاس اعتاق المكاتب على اعتاق المكاتب
فكان ذلك مجرد الدعوى بلا دليل ولا اصل يرجع اليه وهذا معنى قوله
فلا يبقى الا الدعوى قال شمس الائمة السرخسى فى اصوله وكذلك قولهم فى
اعتاق المكاتب عن الكفارة انه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز كما لو ادى
بعض بدل الكتابة ثم اعتقه لان استقامة هذا الوصف بزيادة هى
فى الاصل به يقع الفرق وهو ان المستوفى من البدل يكون عوضا والتكفير
لا يجوز بالاعتاق بعوض ونحو ما علل بعضهم فى شرا الاب بنية الكفارة
انه تكفير بتحرير ابيه فلا يجوز كما لو حلف بعتقه ان ملكه فان استقامة
هذا التعليل بزيادة وصف به يقع الفرق من حيث ان المحلوف
عليه بعتقه اذا عتق عند وجود الشرط لا يصير مكفرا به وان نواه
عند ذلك ابا كان او اجنبيا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله
واما الذى يكون مختلفا فمثل قولهم انه شخص يصح التكفير باعتاقه
فلا يعتق فى الملك كابن العم اى واما الاحتجاج بالوصف الذى يكون
مختلفا فيه وهذا فى الحقيقة رد فرع الى اصل بوصف اختلف فى كونه
علة فمثل قول الشافعى ان الاخ لا يعتق على اخيه اذا ملكه لان الاخ
يصح اعتاقه عن التكفير فلا يعتق على الاخ بالملك كابن العم فانه
يصح اعتاقه عن التكفير فلا يعتق بالملك قلنا كونه بحيث يصح
اعتاقه عن التكفير لا يوجب عدم العتق بالملك عندنا ولهذا اذا اشترا
اباه وهو ينوى الكفارة جاز عندنا فكان تعليلا فاسدا لانه يبقى بلا
وصف لانا لا نسلم الوصف والحاصل ان القرابة القريبة وهى قرابة
الولاد كقرابة الوالدين والمولودين توجب العتق بالملك بالاتفاق
والقرابة البعيدة لا توجب العتق بالاتفاق كقرابة بنى الاعمام

الشرط ل

والقرابة المتوسطة وهي التي فيها المحرمية دون الولاد
لعدم المحرمية
كقرابة الاخ توجب العتق عندنا خلافا للشافعي لانها قرابة صينت
عن ادنى الذلين وهو ذل الاستفراش فلان تصان عن اعلاهما
وهو ذل الاستخدام اولى لان ذل الاستخدام ابلغ كالتأفيف للوالدين
لما حرم دفعا للضرر حرم الشتم والضرب والقتل بالطريق الاولى
يؤيده قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه رواه في السنن
قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي عليه السلام وقد مر في غاية البيان
قال شمس الائمة السرخسي في اصوله والنوع الثالث نحو ما يعلل به بعض
اصحاب الشافعي ان الاخ لا يعتق على اخيه اذا ملكه قال عتق الاخ يتادى
به الكفارة فلا يثبت بمجرد الملك كعتق ابن العم وهذا تعليل بوصف
مختلف فيه اختلافا ظاهرا فان عندنا عتق القريب وان كان مستحقا
عند الملك يتادى به الكفارة حتى قلنا اذا اشترى اباه بنية الكفارة
يجوز خلافا للشافعي الى هنا لفظ شمس الائمة قوله وقولهم في الكتابة الحالة
انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا في
نهاية الفساد لان الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلا قوله
الخ وقولهم بالجر عطفا على قولهم في قوله مثل قولهم قال الشافعي
الكتابة الحالة باطلة لانها لا تمنع جواز التكفير بالاعتاق كالكتابة بالخمر
وهذا تعليل فاسد لان الكتابة لا تمنع جواز التكفير عندنا سواء كانت
حالة او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة
وعليه اقامة الحجة على ان الكتابة الصحيحة تمنعه وهو ممنوع غير
مسلم له فبقي تعليله بلا وصف مجمع عليه فكان فاسدا وقال شمس الائمة
في اصوله ونحو ما علل به بعضهم في الكتابة الحالة انها لا تمنع جواز التكفير
بتحريره فتكون فاسدة كالكتابة على القيمة فان هذا تعليل بوصف
مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان التكفير باعتاق المكاتب كتابة صحيحة
جائز عندنا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله والمراد من الكتابة الحالة
ما لا يذكر الاجل نحو السنة والشهر ونحو ان قال كاتبتك على الف درهم
وقال الشافعي وغيره لا يجوز الكتابة الحالة ولا بد من نجمين وتقدم في غاية البيان
والاختلاف في السلم على عكس هذا وعندنا لا يجوز السلم حالا وعنده
يجوز والكتابة على الخمر انما لا تجوز اذا كان المولى والعبد مسلمين
او احدهما اما اذا كانا ذميين يجوز الكتابة على خمر او خنزير لانهما
مال في حق الكافر وقد مر بيانه في غاية البيان ثم في الكتابة على خمر
اذا فسدت ان ادى الخمر عتق وعليه قيمته وهذا ظاهر الرواية
ويعلم الباقي في غاية البيان قوله واما الذي لا يشكل فساده مثل
قول بعضهم ان السبع احد عددي صوم المتعة فكان شرطا لجواز
الصلاة كالثلاث يريد به قراءة الفاتحة ولان الثلاث احد عددي مدة
المسح فلا يصح به الصلاة كالواحد ولان الثلاث او الاية ناقص العدد
عن السبع فلا يتادى به الصلاة كما دون الاية ولانه عبادة لها
تحليل وتحريم فكان من اركانها ماله عدد سبعة كالحج اي واما
الاحتجاج الذي لا يكون فساده مشكلا ولا يشكل فيه مثل قول
الشافعية في اشتراط قراءة الفاتحة لجواز الصلاة ان الصوم
احد عددي صوم المتعة لان القارن او المتمتع اذا لم يجد هديا
فعليه ان يصوم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع لقوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وبيانه ان بين الثلاث
والسبع مناسبة من حيث ان السبع شرط في صوم المتعة كالثلاث
ثم ثلاث ايات شرط في جواز الصلاة عند ابي يوسف ومحمد فيجب
ان يكون سبع ايات شرطا ايضا وهي الفاتحة ولان الثلاث احد عددي

(هامش: اي من الطرديات الفاسدة)
(هامش: وجود)
(هامش: اي الكتابة الحالة)

مدة المسح كالواحد وبين الثلاث والواحد مناسبة في تعلق مدة المسح بهما
للمسافر والمقيم ثم بالآية الواحدة لا تجوز الصلاة باتفاق بيننا وبين ابي
يوسف ومحمد فيجب ان لا تجوز الصلاة بالثلاث ايضا كالواحدة ولان
الثلاث او الآية ناقص العدد عن السبع فيجب ان لا تجوز الصلاة
بالثلاث عندهما وبالواحدة عند ابي حنيفة كما دون الآية لانه لا تجوز الصلاة
بما دون الآية اجماعا وهو ناقص العدد عن السبع ولان الصلاة عبادة
لها تحليل وتحريم فاشبهت الحج لانه عبادة لها تحريم وتحليل ثم الحج
من اركانه ماله عدد سبعة وهو سبعة اشواط من الطواف فيجب ان يكون
من اركان الصلاة ماله عدد سبعة وهو الفاتحة قوله وكما قال
بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن
النية شرطا في ادائه قياسا على القطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى
فساده بيانه ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضاء الوضوء وهي اليد
والوجه والراس والرجل كالقطع قصاصا او سرقة فانه فعل يتعلق
بعضو القطع وهو الرسغ ثم القطع لا يشترط فيه النية فكذا الوضوء
قال الشيخ وهذا لا يخفى فساده اي الاحتجاج على هذا الوجه لا يخفى فساده
لعدم المشابهة بين الاشياء المقيسة والمقيس عليها وقال شمس الائمة
السرخسي في اصول فقهه وهذا النوع مما لا يخفى فساده على احد ولم ينقل
من هذا الجنس شيء من السلف انما احدثه بعض الجهال ممن كان
بعيدا من طرق الفقهاء فاما علماء السلف فما كانت تخلو عن الملاءمة
او التاثير ولهذا كان الواحد منهم يتامل [illegible] فلا يخلو يقف في حادثة
الا على قياس او على قياسين والواحد من المتاخرين ربما يتمكن في
مجلس واحد من ان يذكر في حادثة خمسين علة من هذا النوع
اكثره ولا مشابهة بين غسل الاعضاء في الطهارة وبين القطع السرقة

والوجه ل

د

الجهال ل

مدة صح

في صح

ولا بين مدة المسح والقراءة في الصلاة ولا بين الطواف بالبيت وقراءة
الفاتحة فعرفنا ان هذا النوع مما لا يخفى فساده الى هنا لفظ شمس الائمة
رحمه الله قوله الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة للنافي
وهذا باطل بلا شبهة لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل
وجوده فلا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار دليلا وكلام الشيخ
قصير جدا والمسألة فيها طول ذكره غيره من اصحابنا فنذكره بعد الفراغ
عن بيان كلام الشيخ ان شاء الله تعالى فمعنى كلامه ان نافي الحكم ليس
عليه اقامة الدليل على النفي عند البعض فيكون قول النافي لا دليل
على ثبوت الحكم حجة له ودليلا فلا يطالب بدليل آخر على النفي قال
الشيخ وهذا باطل واستدل على ذلك بوجهين احدهما ان قوله لا دليل
نفي الجنس بمنزلة قوله لا رجل في الدار اصلا بحسب وضع اللغة فكذا قوله
لا دليل لا يحتمل وجود دليل لان الكلامين سواء في استعمال اهل اللغة
فاذا لم يكن قوله لا دليل دليلا فلا يكون حجة فبطل قولهم انه حجة
للنافي ثم ذكر الشيخ جوابا لسؤال مقدر فقال ولا يلزم ما ذكر محمد
في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر وصورة السؤال ان يقال لا نسلم
ان الاحتجاج بلا دليل لا يكون حجة للنافي وقد جعله محمد حجة للنافي
لانه قال اولا لا خمس في العنبر ونفى الخمس فيه ثم احتج بلا دليل
حيث قال لانه لم يرد فيه الاثر فاجاب الشيخ عنه بقوله لانه قد ذكر
انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان محمدا لم يذكر
قوله لانه لم يرد فيه الاثر على سبيل الاحتجاج على من يوجب الخمس
بل ذكره على وجه بيان العذر لنفسه في انه لم يترك القياس النافي للخمس
حيث لم يرد اثر يترك به القياس فلما لم يرد الاثر وجب العمل بالقياس
وهي الغنيمة لا تجب الا فيما يصاب بايجاف الخيل والركاب مما كان في

وانما صح

وجوده ل

يطالب

ثم قوله لا رجل في الدار لا يحتمل وجود رجل في الدار اصلا صح

وجه ل

ايدي العدو وباطن البحر لم يكن في ايدي العدو لان قهر الماء يمنع قهر
غيره فلا يجب الخمس لانتفاء معنى الغنيمة الا ترى انه علل مؤثر
في موضع الاحتجاج على الغير حيث قال لا خمس في اللؤلؤ والعنبر قلت لم
قال لانه بمنزلة السمك قلت ما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه
بمنزلة الماء واشار الى معنى مؤثر لان الماء لا يخمس في الغنائم

والوجه الثاني على بطلان الاحتجاج بلا دليل قوله ولان الناس يتفاوتون
في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم تقم الدليل مع احتمال قصوره
عن غيره في ذكر الدليل لا يصلح حجة يعني ان تفاوت الناس
في العلم والمعرفة لا شبهة فيه لعاقل وقد يدرك بعض الناس ما لا
يدرك غيره لان العقول متفاوتة بامثل الفطرة يؤيده قوله تعالى وفوق
كل ذي علم عليم فاذا ثبت التفاوت في العلم والمعرفة لا يكون قول
القائل لا دليل حجة على غيره لانه لم يدرك جميع العلوم ولم يحط بها
حتى يكون قوله لا دليل حجة لانه يجوز ان يكون قاصرا عن درك دليل
ادركه غيره ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه او العته
لانه لا يدعي مثل ذلك الادعاء الا رجل سفيه متعنت ولا ينقاد الى
الحق او معتوه مختلط العقل فلا فايدة في المناظرة مع مثل هذا
المدعي فلا يلتفت اليه فكيف يتمكن من مثل هذه الدعوى مع قوله تعالى
وما اوتيتم من العلم الا قليلا ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج
من صاحب الشرع اعني الاحتجاج بلا دليل فانه تعالى علم نبيه عليه السلم
الاحتجاج بلا دليل حيث قال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير او ما
اهل به لغير الله وهذا لان علمه محيط بالاشياء كلها بخلاف علم
العباد فشهادته تعالى بالعدم دليل قاطع على العدم لانه لا يجوز عليه سهو

ولا غلط والله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ثم بين انه من
شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل لان يعني
من اعتقد الاحتجاج بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم يعمل
بالدليل فلا بد ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة
في قولهم انا وجدنا اباءنا على امة والتقليد متابعة الرجل غيره من
غير استدلال وكانه يجعل ما يقوله الغير او يفعله قلادة في عنقه
ثم ان العنبر ما هو قال الناطفي في كتاب البيوع من الاجناس
وان سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فهي للذي باعها وفي املاء ابن رستم
لو اشترى سمكة في بطنها عنبر فانه للمشتري لانه طعامه وهو حشيش ياكله
السمكة وان كان في بطنها سمكة فهي للمشتري لانه ياكل السمك سمكة وان كان
في بطنها صدفة فهي للمشتري وان كان في بطنها لؤلؤة فهي للبائع فقد
صرح ان العنبر حشيش الى هنا لفظ الاجناس وذكر في كتاب اختراق
الافاق في الجزء الرابع من الاقليم الاول فقال ومن هذا البحر اي
البحر الهندي يخرج العنبر الطيب الرايحة وقد يوجد منه العنبرة
من قنطار واكثر واقل وهو شيء يقذف به عيون في قعر البحر مثل
ما تقذف عيون هيت بالنفط فاذا اشتد هيجان الريح قذف
الماء به الى الساحل وقد وهم فيه بعض الناس حتى ظنوا انه رجيع
دابة وليس هو برجيع دابة وانما هو ما ذكرناه وقد حكى ذلك ابراهيم
المهدي في كتابه المسمى بكتاب الطيب وذكر فيه ان هرون
الرشيد بعث الى اليمن قوما من قبله يبحثون عن العنبر ما هو
على الحقيقة فاخبرا اهل عدن وشحرة وحاشيتها انه شيء يقذف به
عيون في قعر البحر فيسوقه الموج الى الساحل صغيرا وكبيرا وليس العنبر

بعلة صح
اي قال ابو حنيفة
قصوره ل
تعالى صح
باع صح
اعلم صح

وليس العنبر غير ما ذكرنا الى هنا لفظ كتاب اختراق الآفاق وقال
صاحب التقويم في باب القول في الاحتجاج بلا دليل قال بعض الفقهاء لا دليل
حجة للنافي على خصمه ولا يكون حجة للمثبت وكان اى على هذا يحكيه عن مشايخ
العراق وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة وقال بعضهم لا دليل
حجة على الخصم لابقاء ما ثبت بدليل لا لاثبات ما لم يصح ثبوته بدليل وقد دلت عليه
بعض مسايل الشافعي وقال بعضهم هذا الذى قاله الشافعي يكون حجة له في حق الله
تعالى ولا يكون حجة على خصمه بوجه وقد دلت عليه مسائل علمائنا على ما نذكر
فاما الاول فاحتجوا بان اقوى الخصومات الخصومة في النبوة والنبي
صلى الله عليه وسلم كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون بحجة سوى ان
لا دليل على النبوة ولان معنى قولنا لا دليل على النافي لا دليل على المتمسك
بالعدم لان العدم ليس بشيء والدليل يحتاج اليه لشيء هو مدلول عليه
والتمسك به واجب ما لم يقم دليل الوجود ولهذا كان القول قول المنكر في
الشرع واما الاخرون فيقولون ان عدم الدليل لا يوجب عدما ولا اثر
له في العدم على ما مر في باب الوصف الذى هو علة ولكن يكون دلالة عليه
لتعلق الحدث بمحدث ضرورة فبذلك عدم المحدث اصلا على انعدام الحادث
وعدم الدليل ثابت في حق هذا القائل دون خصمه فان خصمه يدعي قيام
الدليل عنده وقول المنكر ليس بحجة عليه فجاز العلم بالدليل للبعض دون
البعض وجاز الغلط على الذى يدعي قيام الدليل عنده فلا يثبت الدليل
بقوله على النافي ولا يثبت العدم على المدعي بانكار النافي فلما جاز الغلط
او الكذب على المدعي جاز الغلط او الجهل على المنكر فصلح انكاره الدليل
للدفع عن نفسه حتى لا يلزمه كلام خصمه ولم يصلح للالزام والايجاب واما
الفريق الثالث فيقول لا دليل لا يكون دليلا بنفسه كما ان لا حجة لا يكون
حجة بل يكون نفيا ولا زيد لا يكون زيدا هذا مما لا شك فيه فلا يمكن ان يدعى

قال شمس الايمة ... العزيز لاول احتجوا وقالوا اقوى المناظرة ما يكون في التوحيد وفي امور النبوة فقد علمنا الله تعالى الاحتجاج بلا دليل على نفي الشرك بقوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به ورسول الله كان حاذر المشركين في اثبات نبوته فكانوا ينفون ذلك وهو مثبت ثم كانوا لا يطالبون على هذا النفي بشيء فوق قولهم لا دليل على نبوته واشتغل بعد جحودهم باثبات نبوته بالآيات المعجزة والبراهين القاطعة فعرفنا بهذا ان لا دليل حجة للنافي على خصمه الى ان تثبت الخصم ما يدعي ثبوته بالدليل

انه حجة او دليل على شيء ففيه تناقض بين لكن اذا استند الى دليل صار
ذلك الدليل دليلا في الباب للبقاء لان الثابت بدليله مستغن عن الدليل
للبقاء اذا كان في نفسه مما يبقى كالاحكام والجواهر والعلل كالعدم قبل
الوجود وكان بقاؤه مستغنيا عن الدليل وانما الاعراض هي التي لا تبقى
زمانين وانما تبقى بالترادف والتوالي فيكون كل جزء منه حادثا ابتداء
فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها في عموم الازمنة وهذا كالنكاح
اذا صح واوجب الملك بقي بلا دليل واذا طلقها فبانت منه بقيت الحرمة
بلا دليل واذا كان كذلك صار الدليل الموجب للعدم او الوجود دليلا على
البقاء في عموم الازمنة محتملا لخصوص بعض الازمنة بدليل يغيره
كالنص العام دليل على العموم محتمل للخصوص بدليل تخصه فيكون
دليلا على العموم حال عدم دليل الخصوص فكذلك ما نحن فيه يكون
الدليل المثبت دليلا على الثبات في عموم الازمنة حال لا دليل على ما
ينفيه بعد الوجود او يوجده بعد العدم قال الله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية علمنا الله تعالى الاحتجاج
بلا دليل لان الحل يثبت بدليله في الجملة وقال الشافعي الصلح على الانكار
فاسد لان المنكر متمسك باصل ثابت بدليله وهو براءة ذمته في اصل
الخلقة عن الديون فكان انكاره دليل الوجوب عليه حجة له على خصمه
في ابقاء تلك البراءة فلما ثبتت البراءة على الخصم لم يصح الصلح كما بعد
الحلف ومثله لو شهد رجل على رجل بانه اعتق عبده وانكر الآخر ثم
باعه من الشاهد صح البيع لانه متمسك باصل ثابت له بدليله وهو الملك
فصار لا دليل على الزوال حجة له على خصمه فصح البيع منه لزوال السبب
الفاسد ثم هذه المسئلة تدل على ان الشافعي لم يشترط لصحة العلة
التأثير فقد الزم الخصم الحكم الفاسد او الجواز بقوله لا دليل عندك

عا زوال ذلك الاصل والاثر لعدم الدليل عنده على القدم عند خصمه بوصربل
الانعدام في حق كل انسان يكون من قبل جهله بالادلة وتركه طلبها من طرقها
فاما الرابع فمذهبنا فلهذا جوزنا الصلح على الانكار لان قول المنكر ليس
بحجة على المدعي كقول المدعي على المنكر والا دليل على شغل الذمة لا يكون حجة
للمنكر على المدعي كقول المدعي المال ثابت بدليله لم يكن حجة على المنكر فبقي
المال ثابتا في حق المدعي في ذمة المنكر او يده والبراءة ثابتة في حق المنكر
على حسب قيام الدلالة عندنا وهو خبر كل واحد منهما فانه حجة في حق نفسه
دون خصمه ولما كان المال في حقه ثابتا يكون خبره حجة في حقه
شرعا صح اعتياضه وان عارضه خبر المنكر لان ذلك المعارض ليس بحجة
في حق المدعي فبقي الامر على ما قبل المعارضة كما صح شرا من شهد بالعتق
ثم اشترى وان كان العتق ثابتا في حقه ولهذا يؤاخذ به بعد الملك لانه غير
ثابت في حق البائع فصح بيع البائع واعتياضه عن عبد هو عبد له بخبر
هو حجة في حقه لا غير وان عارضه خبر المشتري لانه ليس بحجة عليه وهذا
لان لا دليل وان استند الى اصل ثابت بدليل فذلك الدليل الذي اوجب
ثبوته لا يوجب بقاءه بل البقاء لاستغنائه عن الدليل اما مر في باب
النسخ لكونه مما يبقى ازمنة غير انه لما لم يكن واجب البقاء وكان مما يجوز
زواله مما ينفيه احتمل كل ساعة تاتي طريان ما يزيله فيصير قول
القائل تذطراه محتملا للصدق كقوله لم يقم الدليل فلا يصير حجة
على واحد منهما ولان الذي اعتمد عدم الدليل لبقاء ما ثبت بدليله اعتمد
معنى لا يمكنه الاثبات على خصمه فلا يصير حجة عليه وانما قلنا لا يمكنه لانه
جائز بالاتفاق تفاوت الناس في العلم بالادلة وان يعلم خصمه دليلا
لم يبلغه ومن ادعى انه قد علم كل شيء فانه لا يناظر وكان متعنتا
ولان دعواه العدم لا يكون حجة على خصمه كما ان دعواه الدليل لم يصر حجة

على هذا على نحو ما ذكرنا في الدعوى والانكار وهذا لما كان يجوز في زمن الرسول
عليه السلام ان يثبت حكم بدليله ثم ينسخ بدليل آخر فيبلغ الناسخ اقواما دون
اقوام فيكون من لم يبلغه الناسخ معذورا في العمل بالمنسوخ ولا يكون جهله
بالناسخ حجة على الذي بلغه الناسخ فكذلك الحج اليوم فان قيل يكون حجة
له في ان يلزمه ما يدعيه الآخر ما لم يبرزه قلنا نعم حجة له لا على خصمه
ولهذا صح من الله تعالى الاحتجاج بعدم التحريم على ابقاء الحل لان الله تعالى
هو المحرم ولا يخفى عليه العدم لما لا يخفى عليه الوجود فيثبت العدم على القايل
اجمع بقوله تعالى فيلزمهم البقاء على الحكم الاول الثابت بدليله عند ثبوت العدم
عليهم بدليله وليس هذا من قبيل الاحتجاج بالعموم لان العمل بعمومه واجب
بحقيقة النص وحقيقته لا تحتمل الخصوص بل توجب العموم على جواز تركها
بدلالة تحمله على المجاز والخصوص فلا يترك حكم الدليل الا بدليل واما الموجب
لثبوت الحكم من نفي او اثبات لا يوجب بقاءه لان الايجاب لم يتناول الازمنة
بل يتناول ما وضع الاسم له وانما يبقى لاستغنائه في البقاء عن دليل كما بينا
في باب النسخ واذا لم يكن معه دليل على البقاء لم يمكنه الزام خصمه امرا محتملا
وهو الزوال بدليله دل عليه ان دخول الاعيان تحت النص العام بحكم النص
فلا تخرج الا بنص والازمنة تدخل تحت النص بحكم لا دليل على الانتساخ
لانه اذا ثبت دام الا بالنص ولكن لعدم ما يزيله فلا يثبت الا ثبوت العدم
فان قيل قال محمد بن الحسن في كتاب الزكاة حاكيا عن ابي حنيفة رضي الله عنه
لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به قلنا وليس فيه انه احتج به على من
يدعي دليلا بل قاله لابلاء عذره من الكف عن ايجاب الخمس على ان ابا حنيفة
قال لا خمس في العنبر لانه بمنزلة السمك قال محمد فقلت ما بال السمك لا
يجب فيه الخمس فقال لانه بمنزلة الماء وهذا قياس قوي لانا اخذنا الخمس
المعادن فذكر ان القياس لا يوجب الخمس ولم يرد اثر بخلاف القياس ليعمل

اي بالشرا او بسبب آخر من الاسباب

عاصح

قال شمس الائمة الاصل هو التفاوت بين الناس في العلم بالادلة الشرعية واليه اشار الله تعالى في قوله وفوق كل ذي علم عليم وهذا اشتبه

المحسوس لمن يرجع الى احوال الناس ومع هذا فقد يقف بعضهم على علم لا يقف عليه النقص ومع هذا لا يتمكن الثاني الاحتجاج بلا دليل الاعد وقوفه على كل علم يشتى عليها احكام الشرع ومن ادعى هذه الدرجة لنفسه فهو متعنت لا من هنه ... ينا ظر فكيف يتمكن مع قوله ... الا فليا واذا اعلمنا ... الدعوى ... من العلم ... ان الحاج بلا دليل ... جميع انواع العلوم ... ان استبد ... يبلغه الخصم صح

شاهدا

لا صح

هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا

عاصح

من خمس الغنائم ولا يخمس الماء في الغنائم صح

به ويترك القياس قال علماؤنا مجهول النسب حر في حق نفسه فاذا ادعى عليه الرق كان القول قوله واذا جنى عليه لم يجب على الجاني ارش الحر لان البينة تقوم على الحرية لان الحرية اصل ثابت بدليلها لبني آدم عليه السلم ولكنها لا توجب البقاء وانما تبقى بعدم ما يزيلها من اسباب والعدم في نفسه محتمل للزوال فلم يسقط الحرية في حقه بالاحتمال ولم يصر حجة على غيره مع الاحتمال وقالوا المفقود لا يرث ولا يورث لان الحيوة اصل واحتمل الزوال بالموت فلم يسقط حكم الحيوة في حقه بالاحتمال فلم تورث ماله ولا يثبت على غيره مع الاحتمال فلا يرث واذا ادعى الرجل شفعة في دار اشتريت بدار هي في يديه وانكر المشتري ان تكون الدار له وادعاها لنفسه لم تثبت للمشتري ما في يد المنكر ولا تثبت الشفعة للمنكر لان المالكية اصل لما استولت اليد عليه وتحتمل الزوال بدليله فلم يزل المالكية عنه بالاحتمال ولا تصلح حجة على غيره مع الاحتمال واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم وقال لم ادخل الدار لم يعتق وان كان العدم اصلا لانه احتمل التغير بالدخول فلم يصر العدم حجة على المولى مع احتمال الزوال بالدخول وهذا لا خلاف فيه فان قيل ان عدم الدخول غير مقصود حقا للعبد حتى يقال انه ثابت بدليله فيصير حجة على غيره بل المقصود هو العتق وانه غير ثابت في حال الاب اصلا لنبقيه بعدم الدليل والمقصود هو الارث وكذلك اليد اصلها قد يكون بملك وبغير ملك فلم يصر حجة للشفيع على المشتري فاما براءة الذمة للمنكر فهو الحق المقصود للمنكر وقد ثبت بدليله فاستقام ابقاؤها بلا دليل وهذا كما اذا ثبت الدار ملكا لانسان اقر به المشتري ثم انكر البقاء للحال وامتنع عن التسليم بالشفعة لم يلتفت

قال شمس الائمة رحمه الله وعلى هذا لو اشترى شقصا من دار فطلب الشفيع الشفعة وقال المشتري ما في يدك مما تدعي به الشفعة ليس بملك لك بل هي ملكي فانه يكون القول قول مدعي الشفعة في دفع دعوى المشتري عما في يده ويكون القول قول المشتري في انكاره حق الشفعة له حتى ان الشفيع ما لم يقم البينة على ان العين الذي في يده ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لان خبر كل واحد منهما محتمل فلا يكون حجة على خصمه في استحقاق ما في يده وعند الشافعي ملك الشفيع فيما في يده ثابت مثبت فيستحق به الشفعة

الرقيق الحرية

ماني يده ثابت باعتبار ان قوله مستند الى دليل

اليه الا ان الملك ثبت بدليله فبقي حجة للشفيع على المشتري عند عدم ما يزيله والجواب عنه قلنا ان المقصود من الانكار اذا جاء الصلح عن الدين فساد الصلح وانه غير ثابت بدليله فاما الشفعة فلا نلزمها لان الشفعة من حقوق الملك كالثمرة من حقوق ملك الشجرة وعند الاحتمال تبقى صفة الملك كما كان في حقه فكذلك في حقوقه لانها تبعه والذي دل على صحة ما قلنا ان المدعي بالدعوى يستحق حضور الخصم للجواب ولا يبطل هذا الحق بالانكار فانه لو انكر مرة ثم غاب فادعى استحضره ثانيا فثبت ان الانكار لا يكون حجة على الخصم حتى يقرنه بدليله وهو اليمين كالدعوى ويدل عليه قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى الى قوله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فطولبوا بالدليل على نفي الدخول ولم يكتف منهم بعدم الدليل على الاستحقاق فعلم ان لا دليل ليس بحجة على النفي فان قيل الاصل في الناس استحقاق الجنة فكان الخبر ما كان دافعا قلت لا كذلك فالجنة خلقت جزاء العمل ولا تكون حقا ابتداء كالدنيا فلم يكن لا دليل حجة على عدم الاستحقاق واما الجواب عن انكار النبوة فان ذلك الانكار ما كان يصير حجة على الانبياء صلوات الله عليهم بل كان عذرا لجهلهم بالنبوة قبل الدليل عليها والله اعلم الى هنا لفظ التقويم لله در صاحبه ما اغزر فقهه واكثر بيانه وقال في ميزان الاصول هل على النافي دليل ام لا اجمعوا ان من قال لا اعلم لله حكما في هذه الحادثة لا يطلب منه الدليل لان الجاهل بحكم الله تعالى جاهل بدليله ومن جهل دليل شيء واقر به يكون طلب الدليل منه سفها فاما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله في هذه الحادثة نفي الوجوب او اعتقد ان لا حكم

ليل

الدنيا معطاة ابتداء من غير عمل من الكفار وغيرهم

الله تعالى هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول لا يجب الزكوة
على الصبي والمجنون ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل
اذا طلبه من يدعي الوجوب بدليل النفي او هل يجوز له ان يعتقد نفي
حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال بعضهم لا دليل
على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم عند المناظرة
وقال عامتهم انه لا يجوز ان يعتقد الانسان نفي حكم الا بدليل وعليه
اقامة الدليل اذا ناظر غيره ودعاه الى مذهبه كما على المثبت وقال
بعضهم في العقليات على النافي دليل دون الشرعيات وقال بعضهم
ليس على نافي الشرعيات دليل سمعي اما عليه الدليل وله دليل وهو العقل
في معرفة انتفاء الاحكام الشرعية اما من قال لا دليل على النافي فاحتج
بما روي عن النبي عليه السلم انه قال البينة على المدعي واليمين على من انكر
جعل جميع البينات على المدعين والنافي منكر وليس بمدع ولان الامر
المعتاد المعروف في اصول الشرع ان الحجة على من يدعي امرا خفيا
لا على من تمسك بالظاهر الا ترى ان من تمسك بالعام لا يحتاج الى
الدليل على انه عام وانما الدليل على من يدعي الخصوص وكذا من تمسك
بظاهر الكلام لا يحتاج الى الدليل على انه حقيقة وان كان يحتمل المجاز
في الجملة لان الظاهر هو الحقيقة وانما الدليل على من يدعي المجاز
وكذا البينة على الخارج لا على صاحب اليد لما ان صاحب اليد تمسك بالظاهر
والخارج يدعي امرا خفيا فكذا النافي متمسك بالظاهر فان الاصل
هو عدم وجوب الحقوق والمدعي يثبت امرا خفيا يزيل الظاهر
فيجب ان يكون الدليل على المثبت دون المنكر حتى يكون على موافقة
الاصول ولان الدليل انما يطلب ممن يدعي حكما شرعيا وهو الوجوب
والندب والاباحة اما انتفاء الوجوب ليس بحكم شرعي فان النفي

عبارة

عبارة عن عدم محض والعدم ليس بشيء فمطالبة النافي باقامة الدليل
على شيء تكون شيئا ووجه من فرق بين العقليات والشرعيات
هو ان ثمة الكلام يقع في النفي والاثبات وكلاهما حقيقة فان
قول القائل زيد في الدار حقيقة وقول زيد ليس في الدار حقيقة
فيكون مدعي النفي والاثبات مدعيا حقيقة الوجود او العدم
فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات فمدعي الاثبات وهو وجوب
شيء واباحته وندبه مدع حكما شرعيا فاما النافي فينكر وجوب
الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب
بالدليل انما المطالب من يدعي الوجوب ووجه قول العامة
النص والمعقول اما النص فقول الله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين اخبر الله تعالى عن اليهود انهم نفوا دخول
المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى الجنة ثم امر
النبي عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات
جميعا واما المعقول فهو ان النافي اذا كان يعتقد نفي حكم
شرعي يقال له هل علمت انتفاء هذا الحكم بيقين حتى يكون
اعتقاد ذلك علما لا جهلا لان الجهل اعتقاد المعلوم على خلاف
ما هو به فان قال نعم فيقال له هل علمت بطريق الضرورة او
بالتقليد او بالاستدلال فان ادعيت الضرورة فهو فاسد لان
الضروري يشترك فيه العقلاء كلهم ولم يحصل لنا العلم بانتفاء
ضرورة وان ادعيت التقليد فالتقليد ليس طريق العلم فان
المقلد لا يدعي العلم بنفسه وانما يدعيه بغيره والخطأ على
ذلك الغير جائز اذ الكلام في اتباع غير النبي المعصوم وان

ادعيت بطريق النظر والاستدلال فقد اقررت انك تعتقد نفي الحكم
بدليل فلا بد من بيانه فان قالوا نحن نقول على النافي دليل
ولكن نعتمد دليل الاثبات دليل النفي لانه لا واسطة بين النفي والاثبات فاذا عدم
دليل الاثبات ثبت النفي ضرورة قال الله تعالى لنبيه عليه السلام قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ﴿الآية﴾ فالله تعالى جعل عدم
دليل الحرمة دليل ثبوت ضده وهو الاباحة لانه لا واسطة بين الحرمة
والاباحة فنقول ان كان الامر كذلك ولكن بم عرفتم عدم دليل الاثبات
حتى يثبت النفي ضرورة فما لم تحصروا دلائل الثبوت وتثبتوا عدمها
لا يستقيم دعوى النفي فان قلتم انا تفحصنا في الاصول وفي الدلائل على طريق
الجد فلم نجد دليل الثبوت فعرفنا عدم ذلك فحصل لنا العلم بالنفي فهو
فاسد لان الخصم يقول ان لم تجد فربما غيرك من العلماء وجده والناس
متفاوتون في الفهم ودرك طريق العلم فلا يكون قولك حجة على غيرك والجواب
عن كلامهم اما الحديث فهو حجتنا فانه قال واليمين على من انكر فاليمين دليل
وقد اوجب على المنكر كما اوجب على المدعي البينة الا ان الفرق بينهما انه
جعل اليمين حجة المدعى عليه والبينة حجة المدعي لان المدعى عليه يشهد له
الظاهر فاما المدعي فيدعي امرا خفيا والبينة اكمل من اليمين فان اليمين
كلام الخصم وان كان مؤكدا بذكر اسم الله تعالى والبينة كلام غير الخصمين فكان
للبينة زيادة قوة في غلبة الظن ورجحان الصدق فلهذا تفاوتا فاما على
كل واحد منهما دليل وحجة معما ان المدعى عليه لا يجوز له ان يعتقد كون المدعى
به ملكا له من غير دليل الملك من الشراء او الارث ونحوها في حق نفسه وفي الالزام
على الغير نعم قولهم فهذا يجب ان لا يجوز للنافي اعتقاد انتفاء الحكم الشرعي
الا بدليل قولهم ان النفي ليس بحكم شرعي وانما يطلب الدليل على الحكم فنقول
قبل ورود الشرع لا حكم في حقنا لا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع

ميتة صح

من

في صح

ثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة
في حق البعض ولهذا ورد الشرع بنفي الحكم نصا في مواضع من نحو قوله عليه السلام ليس في
النفقة والجبهة ولا في الكسعة صدقة وقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى
واذا كان النفي حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى من غير دليل على انه
ان لم يكن النفي حكم الله تعالى عندكم فلا شك انه نفي حكم الله تعالى وهو الاثبات
فكما لا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى من غير دليل لا يجوز نفي حكم الله تعالى
من غير دليل واحتمال ثبوته قائم لاحتمال قيام دليل الثبوت عند غيره
ان لم يكن قائما عنده فيكون هذا اعتقادا على انه لا حكم لله تعالى في هذه الحادثة
من غير دليل الى هنا لفظ ميزان الاصول

باب حكم العلة

اراد بالعلة القياس لان الشيخ قسم باب القياس في اول باب القياس
الى اقسام خمسة وكان الرابع منها حكم القياس وهذا هو الرابع الا ترى
ان شمس الائمة السرخسي رحمه الله صرح بذلك وقال فصل الحكم ثم قال حكم
العلة التي نسميها قياسا او علة ثابتة بالرأي تعدية حكم النص بها
الى فرع لا نص فيه عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعلق الحكم في المنصوص
بها فاما التعدية بها فجائز وليس بواجب حتى يكون التعليل بدونه صحيحا
وانما يتبين هذا في فصلين سبق بيانهما احدهما تعليل الاصل بما لا يتعدى
لمنع قياس غيره عليه عندنا لا يكون صحيحا وعنده يصح والثاني التعدية
بالتعليل الى محل منصوص عليه لا يصح عندنا خلافا له ثم حجته في
هذه المسألة اعتبار العلل الشرعية بالعلل العقلية كما ان الوجوب هناك
يتعلق بما هو علة له فالوجوب في العلل الشرعية يتعلق بالعلة
فيكون هو الحكم المطلوب بها دون التعدية وانما نفي بالوجوب وجوب
العمل على وجه يبقى فيه احتمال الخطاء واعتبر العلة المستنبطة من
النص بالعلة المنصوص عليها في الشرع فكما ان الحكم هناك يتعلق بالعلة

نحو

لا زكوة في مال حتى
يحول عليه الحول
وقوله عليه السلام
صح

فتكون علة صحيحة بدون التعدية فكذلك هنا الا ترى ان الاسباب الموجبة
للحدود والكفارات جعلت سببا شرعا ليتعلق الحكم بها بالنص من غير
تعديه الى محل آخر فكذلك العلة الشرعية يتعلق الحكم بها في المنصوص ولا تتعدى
الى محل آخر او لم يتعد والجواب عما هو حجتنا ان نقول لما تنازعنا
فيه من العلة لا يكون حجة للحكم الا بعد النص كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث
معاذ رضي الله عنه فان لم تجده في الكتاب والسنة قال اجتهد رأيي وما

اي بعد فقدان النص

يكون عاملا بعد النص كان شرط عمله انعدام النص في المحل الذي يعمل فيه
فعرفنا انه لا عمل له في محل منصوص واذا لم يجز ان يكون عاملا على وجه
المعارضة لحكم النص بخلافه عرفنا انه لا عمل له في موضع النص فلا يمكن ان
تجعل حكمه تعلق حكم الشرع به في المنصوص يوضحه ان بالاجماع هذه
العلة لا يجوز ان يتغير بها حكم النص ومعلوم ان التعليل دون الابطال
فاذا كان الحكم في المنصوص مضافا الى النص قبل التعليل فلو قلنا بالتعليل
يصير مضافا الى العلة كان ابطالا ولا شك انه يكون تغييرا على معنى انه فيه
اخراج سائر اوصاف النص من ان يكون الحكم مضافا اليها وكما لا يجوز
اخراج بعض المحال تناوله النص عن حكم النص بالتعليل لا يجوز اخراج
بعض الاوصاف عن ذلك بالتعليل يوضحه ان العلة ما يتغير بها حكم
الحال ومعلوم ان حكم النص لا يتغير بالعلة ثم فعرفنا انه لا يتغير
بها الحال في محل آخر وهو المحل الذي تعدى اليه الحكم فيثبت فيه بها بعد ان
لم يكن ثابتا وهذا لا يتحقق في علة لا توجب تعدية الحكم فبهذا يتبين ان حكم
العلة على الخصوص تعدية الحكم لا ايجاب الحكم بها ابتداء الى هنا لفظ
شمس الائمة رحمه الله قوله فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وقد ذكرنا
ان التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي لما فرغ عن بيان نفس القياس

وشرط

حكم القياس

وشرطه وركنه وكان حكمه بعدها فقال فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص
وانما قال بتعليل النصوص ولم يقل بالقياس لان القياس لا نزاع فيه ان حكمه
التعدية وانما الخلاف في التعليل فعندنا حكمهما واحد فكما ان القياس حكمه
التعدية فكذلك حكم التعليل وعند الشافعي لا يلزم من التعليل التعدية
ويجوز التعليل بعلة متعدية وقاصرة جميعا وعندنا لا بد للتعليل من التعدية
وهذا معنى قوله وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا اي ذكرنا في بيان
النوع الثالث من شروط القياس فان قلت قد جعل الشيخ التعدية
شرط القياس في باب شروط القياس حيث قال وان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وجعلها هنا حكم القياس
حيث قال فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما
لا نص فيه وبين الشرط والحكم منافاة لان شرط الشيء متقدم عليه وحكمه
متأخر عنه الا ترى ان الطهارة شرط الصلاة وهي متقدمة على الصلاة
والحل حكم النكاح وهو متأخر عن النكاح ونظائرهما كثيرة فما وجه
استقامة كلام الشيخ قلت المراد من الحكم هنا بيان حكم العلة
الصحيحة فان علة الحكم اذا استنبطت من النص فاذا تعدت علم
انها صحيحة واذا لم تتعد كانت فاسدة فثبت ان التعدية حكم العلة
الصحيحة في نفسها لان العلة القاصرة فاسدة لا تتعدى ولهذا قال
صاحب التقويم وانما هذا الباب لبيان نفس حكم العلة الصحيحة في نفسها
فصح كونها حكما واما الذي قاله في باب شروط القياس فهو تعدية الحكم
بالقيود المذكورة وهي ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا وان يكون الحكم ثابتا
بعينه من غير تغيير وان يكون الفرع نظيرا للاصل وان لا يكون في
الفرع نص آخر وهذه القيود تشترط قبل القياس فكانت شرطا
للقياس ولا يقال الكلام في القيود وانما الكلام في التعدية بهذه القيود

بالتعدية والتعدية لا تكون قبل القياس فلا تكون شرطًا للقياس لانا نقول اراد

قياس فيتوقف على الشي بعد وجود هذه القيود فصح ان هذه القيود شرط القياس

وهذا الجواب مما سنح به خاطري في هذا المقام وهو الشافي الكافي وقد تحير

ان رجوت في هذا المقام فقال بعضهم المراد من كون التعدية شرط القياس

اشتراط كونها حكمًا له يعني نشترط ان يكون التعدية حكمه لا غير ليكون صحيحًا

في نفسه لا ان يكون حقيقة وجود التعدية شرطًا له الى هنا لفظه وهذا

الذي قاله حشو من الكلام بعيد عن التحقيق لان الشيخ قسم شروط القياس

على اربعة اوجه وجعل قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الى اخره ثالث الوجوه

فيكون مراده بذلك انها شرط القياس لا شرط كونها حكمًا له وهذا ظاهر

ومع تصريح الشيخ بمراده اذا قال شخص ان مراده غير ما اراده يكون

ذلك تاويلا باطلا لا محالة فلا يندفع السؤال بهذا الوجه والمخلص عن السؤال

ما بينته اولا فافهم وقال القاضي ابو زيد في التقويم هذا باب يسهل علم

القلوب علمه صعبت استعماله المشكلة مما ثبت من عادات المناظرين بخلافه

ليروض مريده قلبه بالصرف عن العادة الى الحجة ثم يستعمله وما

التوفيق الا بالله اختلف العلماء في العبارة عن حكم العلة التي نسميها

قياسًا او نسميها معلومة بالنظر والراي قال علماؤنا حكم هذه العلة تعدية

حكم النص المعلل الى فرع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الراي

وقال قائلون حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة

وانما يتبين هذا الجواب بقول علمائنا ان العلة متى لم تكن متعدية

كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة ايضًا

وقد مر فصل الفرع المنصوص عليه وانما هذا الباب لبيان نفس حكم

العلة الصحيحة الى هنا لفظ التقويم فاقول ان هذا الباب صعب مشكله

اصعب منه مخرجه الا لمن وفقه الله له قوله واذا ثبت ذلك قلنا

اي من نظير التعدية الى فرع منصوص عليه

ان جملة

ان جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات

الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم

بسببه وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلثة الاول

باطل لان التعليل شرع مدركًا لاحكام الشرع على ما بينا وفي اثبات

الموجب وصفته اثبات الشرع وفي اثبات الشرط وصفته

ابطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب احكام الشرع بالراي باطل وكذلك

رفعها وما القياس الا الاعتبار بامر مشروع فيبطل التعليل لهذه

الاقسام جملة وبطل التعليل لنفيها ايضًا لان نفيها ليس بحكم شرعي

فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع اي لما ثبت ان الحكم الثابت

بتعليل النصوص تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه قلنا ان جملة ما يعلل

لاجله اربعة اقسام وهي اثبات الموجب للحكم او وصف الموجب

والمراد من الموجب بالكسر هو العلة وهذا هو القسم الاول والقسم

الثاني اثبات الشرط او وصفه والثالث اثبات حكم من الاحكام او صفته

والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة

قال الشيخ والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل اي التعليل

لاثبات الاقسام الثلثة باطل ابتداء لان التعليل شرع طريقًا

لدرك احكام الشرع على ما بينته في اول باب القياس لا لاثبات

حكم الشرع ابتداء وفي اثبات الموجب او صفته ابتداء اثبات الشرع

ابتداء وليس للعبد ذلك وفي اثبات الشرط او صفته ابطال الحكم

ورفعه لانه اذا صح الشرط يكون الحكم معدومًا الى ان يوجد الشرط

وهذا ابطال لوجود الحكم قبل وجود الشرط ورفعه قبل الشرط وابطال

الحكم ورفعه نسخ والنسخ للشارع لا للعباد وكذا نصب حكم

الشرع بالراي ابتداء باطل وكذا رفعه والقياس اعتبار امر بامر

مشروع ولم يوجد الاعتبار في الاشياء الثلثة فبطل التعليل لاثبات هذه
الاقسام جميعها وبطل التعليل لنفيها ايضا قال لان نفيها ليس بحكم
شرعي لان النفي الصرف مبني على العدم الاصلي ولا يتعلق ذلك بورود
الشرع فبطل تعليل الاقسام الثلثة فلم يبق الا الرابع وهو تعدية الحكم
المشروع الى موضع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الراي وهذا
معنى كلام الشيخ رحمه الله وقال القاضي ابو زيد واذا ثبت هذا
علمت بفساده اربابه المقاييس جملة بلا حجة لكل فرع على حدة ولا
لكل قياس وسقط عنك اعباء حفظها وفهمها والعمل بها وبيان
ذلك ان جملة اقسام ما يختلف فيه الفقهاء ويتناظرون فيها من الشرعيات
اربعة انواع الاختلاف في الموجب للحكم او صفته اهو مشروع ام لا
او في شرط العلة او صفته او في حكم من الاحكام او صفته او في حكم
مشروع معلوم بوصفه بلا منازعة في محل هل هو مقصود عليه
او هو متعد عنه الى غيره والقياس لم يشرع حجة الا لهذا النوع لما
ذكرنا ان الحكم لمغيره التعدية والتعدية لا تتصور الا في هذا القسم
الرابع فيفسد فيما عدا هذا القسم لانعدام حكمه ولانه لم يصادف محله
فمحله اصل فيه حكم مشروع ليمكن التعدية فما ليس بمشروع لا يمكن
تعديته كالحوالة حيث لا دين تلغو ولان الاختلاف متى حصل في
الموجب للحكم او شرطه او نفس الحكم فقد وقع الاختلاف في اصل الشرع
اكان ام لم يكن لانا اجمعنا انه ليس الينا نصب الاحكام الشرعية
ولا رفعها بالراي ولا نصب اسبابها وفي نصب الاسباب نصب الاحكام
والشروط معنى نصب الشروط المانعة رفع الاحكام واذا لم يكن الينا
ذلك بالراي بطل تعليل مدعيها لانه يعلل للمنصب لان الاخر
منكر ان تكون مشروعة وبطل تعليل منكريها لانهم يقولون

متى لم تشرع اصلا اذا انكروا الثبوت وما لم يشرع لا يكون حكما شرعيا
ليمكن اثباتها بالقياس واذا ادعى الارتفاع بعد الثبوت فكذلك لان
الفسخ لا يثبت بالقياس فاذا عرفت هذه الجملة عقدا خرجت على كل
تقسيم ما يخرج عليه مما غلط غير المتاملين فيه الى هنا لفظ التقويم
وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله ومن فهم هذا سقط عنه مؤنة
الحفظ في ثلثة ارباع ما يستعمل الناس القياس فيه لان جميع ما يتكلم
الناس فيه على سبيل المقايسة اربعة اقسام الموجب للحكم وصفته
وما هو شرط في العلة وصفته والحكم الثابت بالشرع وصفته والحكم
المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته اهو مقصور على المحل
الذي ورد فيه النص ام متعد الى غيره من المحال الذي يماثله
بالتعليل وانما يجوز استعمال القياس في القسم الرابع فاما الاقسام الثلثة
فلا مدخل للقياس فيها في الاثبات ولا في النفي لان الموجب ما جعله
الشرع موجبا على ما بينا ان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها
بل بجعل الشرع اياها موجبة فلا مجال للراي في معرفته وانما طريق
معرفته السماع ممن ينزل عليه الوحي وصفة الشيء معتبر باصله
وكما لا يكون موجبا بدون ركنه لا يكون موجبا بدون شرطه ولا مدخل
للراي في معرفة شرطه ولا صفة في شرطه كما لا مدخل للراي في اصله
وكذلك نصب الحكم ابتداء الى الشرع وكما ليس الى العباد ولاية نصب
الاسباب فليس اليهم ولاية نصب الاحكام لانها مشروعة بطريق
الابتلاء فاني يهتدي الراي اليه كيف يتحقق معنى الابتلاء فيما يستنبط
بالراي ابتداء فعرفنا ان التعليل في هذه الاقسام لا يصادف
محلها والاسباب الشرعية لا تصح بدون المحل كالبيع المضاف الى
الحر والنكاح المضاف الى محرمه ولان حكم التعليل التعدية ففي

الموجب للحكم مثل النصاب وصفته النماء

هذه المواضع الثلثة لا يتحقق التعدية فكان استعمال القياس في هذه المواضع الثلثة
بمنزلة الحوالة قبل وجوب الدين وذلك باطل لخلوه عن حكمه وهو التحويل وكما
لا يجوز القياس لاثبات الحكم في هذه المواضع لا يجوز للنفي لان المنكر لذلك
يدعي انه غير مشروع وما ليس بمشروع كيف يمكن اثباته بدليل شرعي
وان كان يدعي رفعه بعد الثبوت فهو نسخ واثبات النسخ بالرأي
لا يجوز فعرفنا ان ما يصنعه بعض الناس من استعمال القياس في
مثل هذه المواضع ليس بفقه وانه يكون من قلة التامل يتبين ذلك
عند النظر الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله اعلم ان الفحول الثلاثة
اتفقوا على ان التعليل للاقسام الثلاثة باطل لما ترى وقال بعضهم في
شرحه وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مذهب الشيخ في
آخر هذا الفصل وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح
تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به وقال صاحب الميزان بعد ما ذكر
قول صاحب التقويم واستدلاله فذلك انه لا وجه للقياس الا في الفصل
الاخير ثم قال ولكن مشايخنا قالوا ان القياس يجري في الفصول
كلها لان الاختلاف يجري بين الفقهاء في الكل اما اختلافهم في الحكم
ابتداء انه مشروع ام لا كاختلافهم في الركعة الواحدة انها مشروعة
صلاة ام لا فعندنا ليست بصلاة وعند الشافعي صلاة وكذا صوم بعض
اليوم غير مشروع عبادة عندنا وعنده مشروع وصوم يوم النحر
مشروع عندنا خلافا له واما اختلافهم في صفة الحكم انها مشروعة
ام لا كاختلافهم ان تعيين شيء من القرآن في الصلاة هل هو فرض مع
اتفاقهم ان القراءة فرض في الصلاة فعندنا ليس بفرض وعنده فرض
وهو تعيين الفاتحة واما اختلافهم في علة الحكم نحو اختلافهم ان
الاسلام هل هو علة العصمة ام لا فعندنا ليس بعلة وعنده علة

من عب

لانه قال ح

وليس مذهب الشيخ ذلك فسنري بيانه في آخر الفصل ان شاء الله تعالى ح

واما اختلافهم في صفة العلة ان ملك النصاب بكونه مغنيا ناميا علة وجوب
الزكوة عندنا حتى لا يكون نصاب المديون المستغرق بالدين علة وعنده
ملك النصاب النامي علة بدون صفة الاغناء وعند مالك ملك النصاب
المطلق علة بدون صفة كونه ناميا واما الاختلاف في الشرط نحو
اختلافهم في ان الشهادة هل هي شرط انعقاد النكاح صحيحا فعند
عامة العلماء شرط وعند مالك ليس بشرط وكذا الولي ليس بشرط عندنا
وعند الشافعي شرط واما اختلافهم في صفة الشرط كاشتراط عدالة الشهود
عند الشافعي وعندنا بخلافه واما اختلافهم في الحكم المشروع بصفتها مشروع
في موضع آخر فكثير نحو اختلافهم في جواز صوم رمضان بالنية قبل الزوال
فان صوم التطوع بالنية قبل الزوال مشروع بالاتفاق ولكن اختلفوا في
التعدية الى صوم رمضان وكذا الكفارة مشروعة في الافطار بالجماع في رمضان
واختلفوا انها هل هي مشروعة في الاكل عمدا ففي هذه الفصول يدعي احد
الخصمين ثبوت شيء مما ذكرنا او انتفاءه ويثبت دعواه اما بالنص
او بالاستدلال ويعرف صحة الاستدلال بما يعرف به سائر الاشياء والخصم
الآخر ينكر دليله او يبطله فثبت ان القياس والاستدلال يجري في ذلك
كله ولان القياس ليس الا ثبوت مثل حكم الاصل بالمعنى الذي ثبت
في الاصل في فرع هو نظيره ومعنى حكم الاصل يعرف بما يعرف به
سائر الاشياء والحكم في الفرع يثبت بدلالة النص على كل حال الا ان
الدلالة قد تكون ظاهرة وقد تكون خفية وقول من قال ان
القياس لا يكون حجة في سائر الفصول وانما يكون حجة في الفصل الاخير
وهو تعدية حكم المنصوص عليه الى غير المنصوص عليه اذا عقل
انه نظيره لم يتضح لانه ان اراد بالقياس معرفة دلالة النص وعلة
الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الاشياء اجمع لان المعرفة

مشروع ل

لاتخلف وان اراد ان القياس لايتصور الا في الفصل الاخير وهو الجمع بين
~~الفصل الاخير~~ الاصل والفرع في الحكم فهذا يتصور في كل موضع وان اراد
ان القياس لايثبت به شيء فهذا صحيح ولكن في الفصل الاخير لايثبت شيء
بالقياس وانما يعرف به الحكم الثابت في الاصل او العلة او الشرط وانما ثبت
ذلك باثبات الله تعالى لكن يعرف بالقياس ذلك على ما مر ولكن لاعبرة
للصورة والمجانسة من حيث الظاهر في باب القياس حتى يقال اذا لم
يكن مردودا على الشريعة مثله من حيث الصورة لايصح القياس ولكن
المعتبر في الباب هو التاثير وذلك يتحقق في الفصول كلها وخرج الجواب
عن قوله ان هذا نصب الشرع بالرأي فان الرأي يثبت به المعرفة وانما هو
مضاف الى الشرع ولكن جعل الشرع يعرف بالنص مرة وبالاستدلال
والرأي اخرى ولكن لايسمى الثابت بالاستدلال والقياس ثابتا بالنص
لكونه ثابتا بواسطة الرأي الذي فيه احتمال الخطاء والله اعلم وقوله
بان النفي ليس بحكم شرعي فليس كذلك بل كلاهما حكم الشرع على ما نذكر ولهذا
قلنا ان على النافي للحكم دليلا على ~~المثبت~~ وليس في هذا ارتفاع حكم حتى
يكون نسخا انما هذا على قول من يجعل الاحكام ثابتة قبل الشرع بالعقل
حتى يصير الدليل الشرعي بخلافه في معنى النسخ وعلى وفاقه في معنى التقرير
وعندنا لاحكم للعقل في الشرعيات فاذا جاء الشرع يكون مثبتا للحكم
لا ناقلا مقررا ولا ناسخا مغيرا الى هنا لفظ ميزان الاصول وقال
صدر الاسلام البزدوي في اصول فقهه والقاضي ابو زيد ذكر في اصول
الفقه ان القياس لايكون حجة الا في الفصل الاخير وهو تعدية حكم المنصوص
عليه الى غير المنصوص عليه اذا عقل معنى النص ووجد في الفرع اما في سائر
الفصول لايكون القياس حجة وهذا عندي خطأ وليس بصحيح لانه ان
اراد بالقياس الرأي وهو معرفة دلالة النص بالرأي فذلك جائز في الاشياء

بالقياس / والمجانسة / يعني ان القياس ليس بمثبت للحكم وانما المثبت هو الله تعالى والقياس مظهر لما هو الثابت في المنصوص وغيره / كما على المثبت صح

ابح لان المعرفة لاتبطل ولا تسود وان اراد ان القياس لايثبت به شيء فهذا
صحيح ولكن في الفصل الاخير لايثبت شيء الى هنا لفظ صدر الاسلام
وفي نظر لانه منع صاحب الميزان كلام القاضي ابي زيد استبعد لاختلاف
العلماء في الحكم او صفته وفي العلة او صفتها وفي الشرط او صفته لان
القاضي لاينكر اثبات الاشياء المذكورة مطلقا وانما ينكر اثباته بالتعليل
ابتداء ففي الاشياء المذكورة لم يثبت العلة والحكم والشرط وصفا فيها
بالتعليل بل بالنص او اشارته او دلالته فلا يرد على القاضي وقوله في
الترديد ان اراد بالقياس معرفة دلالة النص وعلة الحكم بالرأي
والاجتهاد فذلك جائز في الاشياء ابح لان المعرفة لا تختلف ممنوع
لانا لا نسلم ان المعرفة لاتختلف لان من معرفة العلة ومعرفة الشرط
ومعرفة الحكم مغايرة لامحالة ولئن سلمنا ان المعرفة لاتختلف ولكن
لا نسلم انه يلزم من ذلك اثبات العلة والشرط وصفهما ابتداء على انا
نقول الترديد بهذا الوجه لا وجه له لان القاضي لايريد بالقياس الا
المحاذاة بين الاصل والفرع في الحكم بوجود مثل معنى الاصل في الفرع
وهذا لايتاتي في اثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء بالتعليل
وقوله وان اراد ان القياس لايتصور الا في الفصل الاخير وهو الجمع
بين الاصل والفرع في الحكم فهذا يتصور في كل موضع ممنوع ايضا
لان الجمع في الحكم لايسمى جمعا في الشرط او العلة اذا اثبتنا بالتعليل
ابتداء وكذا اثبات الحكم بالتعليل ابتداء لانه لم يوجد الاصل المتفق
عليه وقوله وان اراد ان القياس لايثبت به شيء فهذا صحيح ولكن
في الفصل الاخير لا يثبت بالقياس شيء لا معنى له ايضا لان القاضي
ابا زيد جعل حكم القياس تعدية حكم النص المعلل الى فرع لا نص فيه
ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي فلما كان حكم القياس عنده تعدية

بالقياس صح / اوضح / ان صح

الحكم فسد التعليل للشرط والعلة لانعدام حكمه فلغا التردد بعد ذلك
بان يقال ان اراد كذا وان اراد كذا وان اراد كذا وقوله المعتبر في الباب
التاثير وذلك يتحقق في الفصول كلها فاقول سلمنا ان تعدية الحكم في باب
القياس بعلة مؤثرة بان يكون لها اثر في غير صورة النزاع بالنص
او الاجماع ولكن لا نسلم انه اذا كان كذلك تحقق التعليل في الفصول الاربعة
جميعا لانعدام الحكم بالعلة المؤثرة في اثبات الشرط والعلة والحكم بالتعليل
ابتداء وقوله خرج الجواب عن قوله ان هذا نصب الشرع بالرأي فان
الرأي يثبت به المعرفة وانما هو مضاف الى الشرع ولكن جعل الشرع يكون
مرة بالنص ومرة بالاستدلال والرأي اخرى فنقول لا نسلم انه خرج
الجواب عن قوله لان غاية ما في الباب ان يثبت بالرأي المعرفة ولكن
لا نسلم اذا كان كذلك ان يثبت العلة والشرط بالتعليل والرأي ابتداء
وبقي كلام القاضي كما كان وهو قوله اجمعنا انه ليس الينا نصب الاحكام
الشرعية ولا رفعها بالرأي ولا نصب اسبابها وفي نصب الاسباب نصب
الاحكام ولا شروطها ففي نصب الشروط المانعة رفع للاحكام واذا لم يكن
الينا ذلك بالرأي بطل تعليل مثلها لانه يتعلق بالتنصيص وقد ذكر من
قبل واعتراض صاحب الميزان بقوله وقوله ان النفي ليس بحكم شرعي فليس
كذلك بل كلاهما حكم الشرع ولهذا قلنا ان على النافي للحكم دليلا كما على المثبت
اعتراض على فخر الاسلام من حيث اللفظ وعلى القاضي ابي زيد من حيث
المعنى لان فخر الاسلام قال وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها
ليس بحكم شرعي وقال القاضي ابو زيد وما لم يشرع لا يكون حكما شرعيا
ليمكن اثباتها بالقياس وهذا الاعتراض منه عليهما ليس بمستقيم لان
مرادهما من كون نفيها ليس بحكم شرعي ان نفي الفصول الثلاثة بالتعليل
ابتداء لا يجوز كما لا يجوز اثباتها بالتعليل ابتداء لان النفي الصرف مبقى

على العدم

ان النفي لا يكون حكما شرعيا بل هو عدم وان يكون حكما شرعيا

على العدم الاصلي وذلك لا يتعلق بالشرع فلا يكون حكما شرعيا وليس مرادهما
كالاثبات كما في قوله عليه السلم ليس في الجبهة ولا في النخة ولا في الكسعة
صدقة ولهذا جعلا على النافي دليلا كما على المثبت وقد مر بيانه عند
دافع الاحتجاج بلا دليل وقد جعل بعضهم حجة للنافي قوله فاما
تفسير القسم الاول فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة
فهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته بالرأي ولا نفيه بل انما
يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته او اقتضائه وكذلك اختلافهم
في السفر انه مسقط لشطر الصلاة ام لا يصح التكلم فيه بالقياس بل كما ذكرنا
فقلنا في علة الجنس انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد
المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة ووجدنا هذا حكما يستوي شبهته
بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربوا وقد وجدنا في النسيئة
شبهة الفضل وهو الحلول المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة
العلة وهو احد وصفي العلة فاثبتناه بدلالة النص وكذلك قلنا في السفر
لان النبي عليه السلم قال ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط
محض فلا يصح رده ولان القصر تعين تخفيفا بخلاف الفطر في السفر
ولان التخيير على وجه لا يتضمن رفقا بالعبد ونفعا من صفات الالوهية
دون العبودية على ما عرف فصلح دلالات النصوص اي فاما تفسير
القسم الاول وهو اثبات الموجب بالتعليل فهو مثل قول العلماء ولاختلافهم
في الجنس وحده هل يحرم النسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي
لا يحرم وهذا الخلاف واقع في الموجب وهو الجنس وحده فلا يجوز اثبات
الموجب ولا نفيه بالتعليل وانما يجب على المدعي الدليل من نص او
دلالته او اشارته او اقتضائه وكذلك الكلام في ان السفر هل هو مسقط
لشطر الصلاة ام لا فعندنا مسقط خلافا للشافعي ولا يتكلم فيه بالتعليل

بل يتكلم فيه باحد ما ذكرنا من الوجوه الاربعة بيانه ان حرمة الفضل
الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة ثبتت بالعلة التي ذكرت في باب
القياس وهو القدر والجنس ووجدنا هذا الحكم يستوي شبهته بحقيقته
اعني وجدنا حرمة فضل خال عن العوض يستوي فيه الا ان حقيقة
الربوا وشبهته فكما ان حقيقة الربوا حرام فكذلك شبهة الربوا حرام
ولهذا لم يجز البيع مجازفة في الاموال الربوية لاحتمال الربوا واحتمال
الربوا شبهة لا حقيقة فعلم انهما سواء في اثبات الحرمة فلما كانت
شبهة الربوا حراما ثبتت بشبهة العلة وهي احد وصفي الربوا
وهو الجنس بدلالة النص وهو قوله عليه السلم الحنطة بالحنطة مثلا
بمثل والفضل ربوا لان ذلك النص جعل القدر والجنس علة كما مر
بيانه في باب القياس وحقيقة العلة يثبت حقيقة الربوا وشبهتها
تثبت شبهة الربوا وهي النسيئة لان في النسيئة فضل الحلول من احد
الجانبين لان النقد خير من النسيئة ولهذا ينقص من الثمن
اذا كان نقدا ويزاد في الثمن اذا كان نسيئة فثبت حرمة
النسيئة بمجرد الجنس دلالة لان حقيقة الربوا حرمت للفضل الخالي
عن العوض وفي النسيئة ذلك لما قلنا فتحرم بالدلالة او بقوله
لا ربوا الا في النسيئة لا بالتعليل ولا يقال فضل الحلول فضل من
حيث الوصف فينبغي ان يكون عفوا كالجودة لانا نقول فضل الحلول
مضاف الى العباد فيمكنهم الاحتراز عنه فلا يجعل عفوا بخلاف
فضل الجودة فانه مضاف الى الله تعالى فلا يمكنهم الاحتراز عنه فكان
عفوا وكذلك نعللنا في السفر اعني كما انا جعلنا موجبية
الجنس لحرمة النسيئة بالدلالة لا بالتعليل جعلنا موجبية السفر
لاسقاط شطر الصلاة بالدلالة لا بالتعليل لان النبي عليه السلم قال

وهي صح

علة ل

احتياطا

ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وفي اسم التصدق دلالة على
اسقاط شطر الصلاة لان التصدق مما لا يحتمل التمليك اسقاط
محض كما في التصدق بملك القصاص حتى لا يرتد بالرد والصلاة
لا تحتمل التمليك فكان السفر مسقطا لشطر الصلاة وقيد المحض
احتراز عما فيه معنى التمليك كابراء الدين فان فيه معنى الاسقاط
ومعنى التمليك فلا يتوقف على القبول لمعنى الاسقاط ويرتد بالرد
لمعنى التمليك ولان القصر ثبت رخصة وتخفيفا على العباد
متعين في القصر فلا حاجة الى التخيير بين القصر والاكمال هذا رد
للتخيير الذي قاله الشافعي ولان التخيير بين امرين انما يكون اذا تضمن
رفقا كما في التخيير بين الاطعام والكسوة والتحرير فاذا لم يتضمن الرفق
فلا يليق ذلك بحال العبودية لانهم لا يختارون الا ما فيه رفقهم بل
بالربوبية فان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد بدون ان يكون له رفق
ونفع وما ذكر ذلك وقوله على ما عرف اي في باب العزيمة والرخصة وقد
مر تحقيق الكلام ثمة وقوله فهذه دلالات النصوص الى المعاني التي
ذكرناها او قلناها وقال صاحب التقويم اما قسم الموجب فنحو
اختلافنا في الجنس بانفراده اهو علة محرمة للبيع نسيئة او
لا وهذا مما لا يجوز التكلم فيه بالقياس بل يجب على مدعيها اقامة
الدلالة على صحتها ادعاه من نص او دلالة نص او اشارته او
اقتضائه على ما مر ان الثابت بها ثابت بالنص لا بالقياس وعلى
المنكر الامتناع عنه لعدم دليل الصحة كما نقول فيمن ادعى ان
الوتر فرض عملا زائدا على الخمس وانكره آخر لم يكن على المنكر الا
التمسك بعدم قيام الدليل ولزم المدعي اقامة الدليل سوى القياس
وكان بمنزلة من يدعي ان فرض الفجر اربع ركعات وانكر الآخر وكذلك

والتخفيف صح

بيناه صح

اختلفنا ان الغلط هو سبب مسقط لشطر الصلاة بنفسه او لم يستقم
التكلم بالقياس بل الذي يدعيه مسقطا لزمه اثباته وانما نظير الفقه
في مثل هذه المسائل باب ادلة الخصم لانه لا يمكنه افسادها الا فقهه
طرق الادلة حتى علم بها ان هذه الادلة جائزة وليست بفاسدة
وكذلك اذا اختلفوا في الخف هل هو سبب مانع من سراية الحدث
الى القدم لم يصح فيه الكلام بالمقايسة نفيا ولا اثباتا وكذلك اذا
اختلف في الحربي يسلم اهو سبب موجب لجعل نفسه وماله مضمونين
قبل الاحراز بدار الاسلام لم يعرف بالقياس وكذلك اذا اختلفوا
في ان العقل قبل الشرع اهو حجة قاطعة لعذر الكفار ولا خبر
الواحد اهو حجة يجب العمل به اولا والقياس اهو حجة يجب العمل
به في الاحكام الشرعية الى هنا لفظ التقويم وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله طريق اثبات كون الخبر علة الرجوع الى النص او دلالته
وهو انه قد ثبت حرمة الفضل الخالي عن العوض اذا كان مشروطا
في العقد وباشتراط الاجل يتوهم فضل مال خال عن المقابلة باعتبار
صفة الحلول في احد الجانبين ولم يسقط اعتباره بالنص لكونه حق صاحب
العباد والشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما امره على الاحتياط فكان حقيقة
الفضل لكونه ربوا فلذلك شبهة الفضل بالجنس اثرت نظيرا لذلك وكما ان
القياس لا يكون طريقا للاثبات هنا لا يكون طريقا للنفي لان من ينفي
فانما يتمسك بالعدم الذي هو اصل فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه
لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك
بعدم الدليل فاما الاشتغال بالقياس ليثبت العدم به يكون ظاهر
الفساد ونظير الاختلاف في ان الغلط هل يكون مسقطا شطر الصلاة
فانه لا مدخل للقياس هنا في الاثبات ولا في النفي وانما يعرف ذلك بالنص

ودلالة

اي الفضل يعني فضل النقد على النسيئة

ودلالته ولا معنى للتصدق هنا سوى الاسقاط والاخراج لما اسقطه الله عن عباده
بوجه الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله واما صفة السبب فمثل صفة السوم
في الانعام اشترط للزكوة ام لا ومثل صفة الحل في الوطء لاثبات حرمة
المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين
الموجبة للكفارة اي واما اثبات صفة السبب بالتعليل فيحذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية اي اهل القرية
اورد الشيخ لاثبات صفة السبب بالتعليل هل يجوز ام لا اربعة نظائر
الاول مثل صفة السوم في الانعام هل هي شرط لوجوب الزكوة ام لا يعني
ان النصاب موجب لزكوة الانعام بصفة النماء ام بدون هذا الوصف
فعند العامة تشترط وعند مالك لا تشترط فلا يجوز اثباتها ونفيها بالتعليل
بل يتمسك فيها بالنص للنافي التمسك باطلاق النصوص كقوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وكقوله عليه السلام في كل خمس ذود شاة ونحو ذلك ولنا ما
روى محمد في الاصل عن ابي حنيفة عن الهيثم عمن حدثه عن علي بن ابي طالب
انه قال ليس في الابل العوامل والحوامل صدقة وقد صح الحديث في صحيح
البخاري وغيره في كتاب ابي بكر الصديق رضي الله عنه ان هذه فريضة
الصدقة التي فرض رسول الله على المسلمين والتي امر الله به رسوله فمن
سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعط ثم قال
في آخر الحديث وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الى عشرين
ومائة شاة فيعلم من هذا الحديث ان لا زكوة في العلوفة لانه ذكر السائمة
ونفى الوجوب عما سواها حيث قال ومن سئل فوقها فلا يعط والدليل
على شرط النماء ان العروض اذا كانت لغير التجارة لا يجب فيها الزكوة لعدم
النماء ولانه في العوامل والعلوفة فلا يجب فيها الزكوة وعموم النصوص
خص منها اشياء كثياب البذلة والمهنة وما دون النصاب فيخص المتنازع

صفة السوم

ونحو ل

الهيثم هو الهيثم بن حبيب الصيرفي ...

والانعام المواشي من الابل والبقر والغنم فاذا قيل النعم فهو الابل خاصة كذا في الغريبين صح

بما ذكرنا والثاني مثل صفة الحل في الوطء لاثبات حرمة المصاهرة فلا يجوز
التكلم فيه بالتعليل لا اثباتا ولا نفيا فعندنا مطلق الوطء يوجب حرمة
المصاهرة حلالا كان او حراما لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من
النساء والنكاح مشترك بين الوطء والعقد فيعم في موضع النفي والخصم
تمسك بظاهر قوله تعالى وامهات نسائكم وقد مر تحقيق ان الزنا يوجب
حرمة المصاهرة في آخر باب النهي والثالث مثل اختلافهم في
صفة القتل الموجب للكفارة اعني ان القتل بغير حق موجب للكفارة
بصفة انه حرام ام بصفة اشتماله على الوصفين الحظر والاباحة
فعندنا القتل خطأ موجب للكفارة لا عمدا وعنده ان في القتل
مطلقا يوجب الكفارة عمدا كان او خطأ فلا يتكلم في ذلك بالتعليل
بل بالنص او بدلالته قال لما وجبت الكفارة في الخطأ وهو عذر
كان ذلك دلالة على وجوب الكفارة في العمد وهو ليس بعذر بالطريق
الاولى ولنا الاستدلال بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها فيه اشارة الى ان الكفارة لا تجب في العمد لانه تعالى
جعل جزاءه جهنم لا غير لا يقال يلزمكم وجوب القصاص
لانا نقول عرف ذلك باية اخرى وهي قوله تعالى كتب عليكم القصاص
وقد مر بيان هذه المسئلة على وجه الاستقصاء في باب الوقوف
على معرفة احكام النظم والرابع مثل اختلافهم في صفة اليمين
الموجبة للكفارة اهي موجبة لها بصفة انها معقودة كما قال
الشافعي ام بصفة انها معقودة كما قلنا فلا يجوز التكلم فيه بالتعليل
ابتداء واستدل الشافعي بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وجه الاستدلال ان الله تعالى اثبت
المؤاخذة في يمين مكسوبة بالقلب واليمين الغموس مكسوبة بالقلب

نقل صح

فيجب

فيجب فيها المؤاخذة لكن المؤاخذة مجملة فسرها في سورة المائدة
بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ذلك كفارة
ايمانكم اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم وذلك ان اليمين الغموس من جنس
الايمان فيجب فيها الكفارة ولنا ما حدث البخاري مسندا الى
الاعمش عن ابي وايل عن عبد الله قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم من حلف على يمين صبر يقتطع بها مال امرء مسلم لقي
الله وهو عليه غضبان فانزل الله تصديق ذلك ان الذين يشترون
بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا
يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم
ومعنى الصبر في يمين الحكم يصبر عليها حتى تحلف اي تجبر عليها
جبرا واصل الصبر الحبس ووجه الاستدلال ان يمين الصبر
هي يمين الغموس فاثبت الرسول جزاءها لقاء الله تعالى وهو غضبان
ولم يوجب الكفارة فلو كانت تجب لبينها وقد مر بيانها في غاية
البيان وفي باب الوقوف على احكام النظم وقال صاحب التقويم
واما صفته اي صفة الموجب فنحو اختلافنا في المال الذي هو كثير
الزكوة اهو سبب بصفة النماء ام دونها واليمين بالله سبب للكفارة
بصفة انها معقودة ام معقودة وقتل النفس بغير حق سبب
للكفارة بصفة الحرمة وحدها ام بصفة الاباحة مع الحرمة والافطار
سبب الكفارة باسم الجماع ام باسم اقتضاء احدى الشهوتين وهذا
لان وصف الشيء حده فما لم يكن اصله مما يثبت بالقياس لم يكن وصفه
كذلك من قبيل ما يثبت به الى هنا لفظ التقويم قوله واما الخلا

معرفة صح

فهم

[هامش: وتمام الشرط]

في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي اعلم اولا ان الشيخ لو قال واما الشرط فمثل اختلافهم على معنى اثبات الشرط بالتعليل لكان اولى لانه لم يذكر الاختلاف مجملا اولا حتى يحتاج الى تفصيله بقوله واما اختلافهم في الشرط وانما كلامه في تفصيل اثبات الشرط بالتعليل ابتداء ثم اعلم انه ذكروا ربعة نظاير في ان الشرط هل يجوز اثباته ونفيه بالتعليل ام لا الاول كما في اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة فعندنا شرط حتى اذا تركها عمدا لا تحل الذبيحة وعند الشافعي لا تشترط حتى اذا تركها عمدا جاز فلا يجوز التكلم فيه بالتعليل وانما يتكلم فيه بالنص او دلالته او اشارته او اقتضائه وتمسك الشافعي بما روي عن النبي عليه السلام المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولنا قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون اي ان متروك التسمية عمدا حرام سماه فسقا لان تناوله فسق اي خروج عن الطاعة وان الشياطين ليوحون اي يوسوس الشياطين الى المشركين ليجادلوكم بقولهم تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما اماته الله وعن عكرمة ان الشياطين هم المجوس يلقنون المشركين ذلك في محاجة اهل الاسلام وان اطعتموهم اي ان اطعتم الكفار في تحليل ما حرم الله انكم لمشركون مثلهم وجه الاستدلال ان الله تعالى نص على تحريم متروك التسمية عمدا لانه تعالى نهى والنهي للتحريم بدلالة السياق الا ترى الى قوله تعالى وانه لفسق والى قوله وان اطعتموهم انكم لمشركون وباقي البيان مر في غاية البيان والثاني فهو ومثل صوم الاعتكاف هل هو شرط للاعتكاف ام لا فعندنا شرط فلا يصح الاعتكاف بدون

الصوم

الصوم وعند الشافعي ليس بشرط لقوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد مطلقا من غير الصوم ولنا ما خرّجه ابو داود في السنن وقال حدثنا وهب بن بقية قال حدثنا خالد عن عبد الرحمن يعني ابن اسحق عن الزهري عن عروة عن عائشة انها قالت السنة على المعتكف الا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امراة ولا يباشرها ولا يخرج لحاجة الا لما لا بد منه ولا اعتكاف الا بصوم ولا اعتكاف الا في مسجد جامع الى هنا لفظ السنن والثالث مثل شرط الشهود في النكاح فان الشهود شرط لانعقاد النكاح عند العامة وعند مالك الاعلان كاف ولا حاجة الى الشهود وهو مذهب ابن ابي ليلى وعثمان البتي حتى لو اعلنوا النكاح بحضور الصبيان والمجانين يصح النكاح ولو حضر العقد شهود وشرط فيه الكتمان يفسد النكاح عندهم لهم ما ذكر الترمذي في جامعه وقال حدثنا احمد بن منيع قال حدثنا هشيم قال حدثنا ابو بلج عن محمد بن حاطب الجمحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فصل ما بين الحرام والحلال الدف والصوت قال وفي الباب عن عائشة وجابر والربيع بنت معوذ قال ابو عيسى حديث محمد بن حاطب حديث حسن وابو بلج يحيى بن ابي سليم ويقال ابن سليم ايضا ومحمد بن حاطب قد راى النبي عليه السلام وهو غلام صغير وقال الترمذي ايضا حدثنا احمد بن منيع قال حدثنا يزيد بن هرون قال اخبرنا عيسى بن ميمون الانصاري عن القسم بن محمد عن عائشة قالت قال رسول الله اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف قال ابو عيسى هذا حديث حسن غريب في هذا الباب وعيسى بن ميمون الانصاري يضعف في الحديث وعيسى بن ميمون الذي يروي عن ابن ابي نجيح التفسير هو ثقة ولنا ما روى الترمذي في جامعه وقال حدثنا يوسف بن حماد البصري قال حدثنا عبد الاعلى عن سعيد عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس ان النبي عليه السلام

[هامش: شرط الشهود]

[هامش: الباب صح]

[هامش: ابن صح]

قال البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة وروى فيه ايضا عن ابن عباس
قال لا نكاح الا ببينة وروى محمد بن الحسن في الاصل بلغنا عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود والرابع مثل شرط النكاح لصحة
الطلاق فعندنا ليس بشرط وعنده انه في شرط حتى لو خالعها ثم طلقها في
العدة يقع عندنا ولا يقع عنده وتمسك الشافعي بقول عثمان وزيد بن ثابت
لا طلاق قبل النكاح فكان النكاح شرطا للطلاق وتمسك اصحابنا بقول
ابراهيم والشعبي وهو ما قال محمد في باب الخلع من الاصل بلغنا عن ابراهيم
النخعي والشعبي قالا المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة وقال
صاحب التقويم واما اصل الشرط فنحو الاختلاف في شهود النكاح انهم شرط ام لا
وكذلك الولي فاما ثبوت الولاية للمرأة على نفسها فما يعرف قياسا لانا وجدنا
الثبوت حكما ثابتا بتمام البلوغ والحرية في اصل مجمع عليه فيصح القياس لتعديته
الى المرأة وكذلك اذا اختلفنا في الذكوة ان التسمية شرط ام لا لم يجز التكلم فيه
بالقياس وكذلك اذا قلنا شرط نفوذ الطلاق على المرأة من جانبها النكاح
او العدة عنه وقال خصمنا العدة ليست بشرط النفوذ وبها وحدها لا تصير
محلا وكذلك اذا اختلفنا في البلوغ عن عقل اهو شرط لوجوب حقوق الله
التي تحتمل النسخ والتبديل كالصلاة والزكوة والكفارات ولزوم الاحرام وكذلك
وجوب العقوبات كحرمان الارث بالقتل والحدود لم يكن للقياس فيه مدخل
وكذلك اذا اختلفنا في البلوغ بعد العقل اهو شرط لصحة اداء ما لا يحتمل
النسخ من اصل الدين ام لا فان قلت اليس اختلفنا في بيع الطعام
بالطعام ان القبض في المجلس شرط ام لا وتكلمتم فيها بالقياس قلنا البقاء
على الصحة بلا شرط قبض حكم ثبت في اصل منصوص عليه من البيوع وهو بيع
العبد بدراهم وكل ما عدا الطعام بالطعام من السلع فصحت التعدية
بالتعليل الى الفرع المختلف فيه مما لم يثبت عنه نص فيه بخلافه فيجب على مدعي

الفساد

الفساد على رضة النص اقامته ومتى امكن المعلل فيما مضى من الامثلة ان يبين لقياسه
مثلا في هذا المحل صحة فانا انكرنا الصحة الا لتعليله لنفي ما يثبت او اثباته ومن
انكر شرط الشهود في النكاح لا نجد جوازه بدونه الا في نكاح اهل الذمة لان احكام
شرعنا لا تلزمهم الا ما يدينون بها او استثنى عليهم فلم يستقم القياس عليهم
والمسلمون يلزمهم احكام الشرع وكذلك من انكر التسمية لم نجد حل الذكوة
بدونها الا اذا ترك ناسيا وعلى هذا الاصل القياس صحيح بصورته لكنا لم نقبل
لانا احللنا ذكوة التارك ناسيا بناء على انه في حكم المسمي بدلالة النص كما
نجوز صوم الاكل ناسيا بناء على انه في حكم من لم ياكل بخلاف القياس بدلالة
النص ثم لا يجوز القياس عليه اذا ترك عمدا لانه معدول به عن القياس وبمثل
هذا نظهر الفقه في بيان طرق القياس الى هنا لفظ التقويم قوله والاختلاف

صفة الشهود

في صفته مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا
محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغير نية
اي والاختلاف في صفة الشرط مثل الاختلاف في صفة الشهود في النكاح وهذا
لان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفنا
في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا تشترط الذكورة والعدالة
حتى ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين كما ينعقد النكاح بشهادة
رجلين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة العدول وهذا معنى
قوله شهود موصوفون بكل وصف وعنده لا بد لانعقاد النكاح بشهادة
رجلين عدلين ثم لما لا يجوز اثبات اصل الشرط بالتعليل لا يجوز اثبات
صفة الشرط بالتعليل فهو يتمسك بقوله عليه السلم لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل اشترط العدالة وفيه اشارة الى اشتراط الذكورة لان الاثنين لا
يكتفى بشهادتهما الا اذا كانا ذكرين ونحن نتمسك بقوله تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان وبقوله عليه السلم لا نكاح الا بشهود من غير

شرط العدالة وبقوله عليه السلام البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة من غير شرط
ايضا ولم يصح قوله وشاهدى عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا
بولي وفيه كلام ايضا لان راويه ابن جريج عن سليمان بن موسى عن
الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم
فقال ابن جريج ثم لقيت الزهري فسالته فانكره فضعفوا هذا الحديث
لاجل هذا كذا قال ابو عيسى الترمذي في جامعه وتمام حررت في غاية البيان
وكذا الوضوء شرط الصلاة ولكونه مشروعا او حرمتها صفته فلا يتعلق فيه بالتعليل
ابتداء والشافعي يتمسك في اشتراط النية بظاهر قوله عليه السلام الاعمال بالنيات
ونحن نتمسك بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية امر
بالوضوء بلا اشتراط النية وبقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا بدون
اشتراط النية وتمام البيان مر في غاية البيان وفي باب معرفة احكام الخصوص
ويتمسك في الترتيب بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم لان الفاء للترتيب ولنا هذه
الاية ايضا لان الفاء لترتيب ما دخلت هي عليه لا لترتيب غيرها دخلت هي
عليه والفاء لم تدخل في اعضاء الوضوء فلم يقتض الترتيب فيها وانما دخلت
فيها الواو وهي لمطلق الجمع فكانه تعالى قال والله اعلم اذا قمتم الى الصلاة
فاعملوا هذه الاشياء كقول الرجل لعبده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم
والخبز والبقل لا يفهم منه الا الجمع بين هذه الاشياء مطلقا كيف ما وقع
الشرا فكذا في المتنازع فيه وتمام الكلام مر في غاية البيان. قوله واما
الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم
وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن اعلم ان اثبات الحكم ابتداء
بالتعليل من غير ان يكون له اصل يرجع اليه لا يجوز ولا يجوز نفيه ايضا
بنوا واورد الشيخ اربعة نظاير الاول ان الركعة الواحدة مشروعة
صلاة ام لا فعندنا ليست بمشروعة وعند الشافعي مشروعة فلا يجوز التكلم

العدالة صح

سليمان ل ع

البيان صح

اختلافهم في الركعة الواحدة

فيه ابتداء

٢٠٢

هو يتمسك بما روى مالك في الموطا عن نافع وعبد الله بن دينار عن عبد الله بن
عمر ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة الليل فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح فليصل ركعة
واحدة توتر له ما قد صلى ومالك عن ابن شهاب ان سعد بن ابي وقاص
كان يوتر بعد العتمة بواحدة قال يحيى بن يحيى قال مالك وليس على هذا
العمل عندنا ولكن ادنى الوتر ثلث ونحن نتمسك بما روى الطحاوي في
شرح الاثار قال حدثنا ابو بكرة قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابو بكر
النهشلي عن حبيب بن ابي ثابت عن يحيى بن الجزار عن ابن عباس ان رسول
الله صلى الله عليه كان يوتر بثلاث ركعات وقال الطحاوي ايضا حدثنا روح
بن الفرج قال حدثنا لوين قال حدثنا شريك عن ابي اسحق عن سعيد
بن جبير عن ابن عباس عن النبي عليه السلام مثله وقال ايضا حدثنا روح
قال حدثنا لوين قال حدثنا شريك عن مخول عن مسلم البطين عن
سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر
بثلاث يقرا في الاولى بسبح اسم ربك وفي الثانية قل يا ايها الكافرون
وفي الثالثة قل هو الله احد وقال الطحاوي ايضا حدثنا فهد قال حدثنا
ابو غسان قال حدثنا اسرائيل عن ابي اسحق عن الحرث عن علي رضي
الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بتسع سور من المفصل
في الركعة الهاكم التكاثر وانا انزلناه في ليلة القدر واذا زلزلت وفي الثانية والعصر
واذا جاء نصر الله وانا اعطيناك الكوثر وفي الثالثة قل يا ايها الكا
وتبت وقل هو الله احد وقال الطحاوي ايضا حدثنا فهد قال حدثنا
الحماني قال حدثنا عباد بن العوام عن الحجاج عن قتادة عن
زرارة بن اوفى عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يقرا في الوتر في الركعة الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها

اسحق ل

فرون

الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد وهذه الاحاديث كلها تدل على ان الوتر
ثلث ركعات فاما قوله عليه السلام فليوتر بواحدة توتر له ما قد صلى ليس فيه
دليل على ان الوتر ركعة واحدة لانه قال عليه السلم توتر له ما قد صلى الكلمتين
ومثل هذا لايكون الا في الركعة المتصلة يعني انه صلى ركعتين ومتى ليس ابو تر
فاذا صلى ركعة اخرى متصلة بهما تجعل هذه الركعة الركعتين ان يقتين
وترا الا ان الثلاث وتر لا شفع فان قلت ــــ روى الطحاوي باسناده الى
الى سعيد بن المسيب قال شهد عندي ستة من ال سعد بن وقاص ان
سعد بن ابي وقاص كان يوتر بواحدة قلت جوابه ما قال الطحاوي ايضا
وقد حدثنا ابو بكرة قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حماد عن حماد عن
ابراهيم ان ابن مسعود عاب ذلك على سعد ومحال عندنا ان يكون عبد الله
عاب ذلك على سعد مع نبل سعد وعلمه الا المعنى قد ثبت عنده هو اولى من
فعله وقال الكرخي في مختصره وعن عبد الله بن مسعود انه بلغه ان سعدا
كان يوتر بركعة فقال ما هذه البتيرا الوتر ثلث ركعات لا يسلم الا
في آخرهن وروى عن ابراهيم النخعي ان عبد الله بن مسعود قال لسعد
ما اجزت ركعة قط الى هنا لفظ مختصر الكرخي والثاني مثل صوم بعض
اليوم هل هو مشروع نفلا ام لا فعندنا ليس بمشروع وعنده انه مشروع
لكن بشرط الامساك من اول النهار حتى يكون له ثواب صوم بعض اليوم له
ما روى الطحاوي باسناده الى عايشة رضي الله عنها في شرح الاثار قالت
كان نبي الله صلى الله عليه وسلم يحبس طعاما فجاء يوما فقال هل عندكم
من ذلك الطعام فقلت لا فقال فاني صائم وهذه الكلمة تنبي عن الاخبار
بالحال فدل ان صوم النفل متجزى لكن من شرطه انعدام الاكل فيما
مضى من النهار ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر عن حاله عزمه
لا عن تغيير المعيار الشرعي للصوم وهو الذي جعله الله تعالى الى الليل

الحج

صوم بعض اليوم

من اول

من اول النهار فلم يدل على تجزي صوم النفل لان النية الموجودة
في اكثر النهار تكون كالموجودة من اول النهار فيكون له ثواب صوم
جميع النهار وان وجدت النية في بعضه فكان المراد من الصوم
في قوله عليه السلام فاني صائم الصوم المعهود الشرعي وهو المقدر
بمعيار شرعي وهو النهار والثالث حرم المدينة فهل لها حرم
ام لا فعندنا ليس لها حرم فلا يجوز التكلم في اثبات هذا الحكم
بالتعليل ولا في نفيه وهو يتمسك بما روى البخاري باسناده الى
انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المدينة حرم
من كذا الى كذا لا يقطع شجرها ولا يحدث فيها حدث من احدث
حدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وروى البخاري
ايضا باسناده الى ابي هريرة ان النبي عليه السلم قال حرم ما
بين لابتي المدينة على لساني وقال ابو داود في السنن باسناده
الى علي قال قال رسول الله صلى الله عليه المدينة حرام ما بين
عاير الى ثور فمن احدث حدثا او آوى محدثا فعليه لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل ذمة
المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم فمن اخفر مسلما فعليه لعنة
الله والملائكة والناس اجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل ومن
والى قوما بغير اذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين لا يقبل منه عدل ولا صرف واصحابنا يستدلون بما
روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان لآل محمد بالمدينة
وحوش يمسكونها وقال عليه السلام يا ابا عمير ما فعل النغير
وكان طيرا يمسكه ولو كان للمدينة حرم لم يجز امساك الصيد
فيه الا ترى ان دخولها بغير احرام جايز بالاتفاق فلو كان لها

خلاف للشافعي رح

قال محمد بن سعد في كتاب الطبقات
الكبير اخبرنا هشام ابو
الوليد الطيالسي قال حدثنا
شعبة عن ابي التياح عن
انس بن مالك قال كان
رسول الله صلى الله عليه يخالطنا
كثيرا حتى كان يقول لاخ لي صغير
يا ابا عمير ما فعل النغير قال
وحضرت الصلاة

حرم لم يجز دخولها بلا احرام ومعنى الحرم المذكور في الحديث احترامها
لا اثبات احكام وقال الخطابي في شرح السنن في بيان قوله عليه السلام
المدينة حرام ما بين عاير الى ثور زعم بعض العلماء انهم لا يعرفون
بمكة جبلا يقال له ثور وانما ثور بمكة يرون الحديث انما اصله
ما بين عاير الى احد وانما تحريمه المدينة فانما هو في تعظيم حرمتها
دون تحريم صيدها وشجرها وقال مالك وان فعي لا جزاء في صيد
المدينة لقوله عليه السلام يا ابا عمير ما فعل النغير فلو كان
صيد المدينة حراما لم يجز اصطياده ولا امساكه في المدينة كما في
مكة وكان ابن ابي ذيب يرى ذلك الجزاء وروى عن سعيد
وزيد بن ثابت وابي هريرة تحريم صيد المدينة فاما ايجاب الجزاء
فلم يصح عن احد منهم وعن الشافعي من اصطاد بالمدينة اخذ
سلبه فرجع عنه الى هنا لفظ الخطابي في شرح السنن والرابع
مثل اشعار البدن فيه اختلاف في انه سنة او حسن او مكروه
وقال ابو حنيفة في الجامع الصغير ويكره الاشعار وقال ابو
يوسف ومحمد هو حسن وعند الشافعي سنة فلا تجوز التكلم فيه بالتعليل
ابتداء بل بالنص او دلالته لهم ما روى في الصحيح البخاري ان
النبي صلى الله عليه قلد الهدى واشعره واحرم بالعمرة وروى
البخاري ايضا باسناده الى القسم عن عائشة رضي الله عنها قالت
فتلت قلائد هدي النبي صلى الله عليه ثم اشعرها وقلدها او
قلدتها ثم بعث بها الى البيت واقام بالمدينة فما حرم عليه شي كان
له حلا وقال البخاري ايضا وقال نافع كان ابن عمر اذا اهدى
من المدينة قلده واشعره بذي الحليفة يطعن في شق سنامه
الايمن بالشفرة ووجهها قبل القبلة باركة وقال مالك في

الحرم
لفظ الحديث عير لا عاير قال ابو عبيد في غريب الحديث وفي حديث آخر ان رسول الله عليه السلام حرم ما بين عير الى ثور وهما اسما جبلين بالمدينة قال ابو عبيد وهذا حديث اهل العراق واهل المدينة لا يعرفون بالمدينة جبلا يقال له ثور وانما ثور بمكة فنرى ان الحرم انما اصله ما بين عير الى احد

السلب السلاح
كذا في غريب الحديث

الموطا عن نافع عن عبد الله بن عمر انه كان اذا اهدى هديا
من المدينة قلده واشعره بذي الحليفة يقلده قبل ان
يشعره وذلك في مكان واحد وهو موجه الى القبلة يقلده بنعلين
ويشعره من الشق الايسر ثم يساق معه حتى يوقف به مع
الناس بعرفة ثم يدفع به معهم اذا دفعوا فاذا قدم منا غداة
النحر نحره قبل ان يحلق او يقصر وكان هو ينحر هديه
بيده يصفهن قياما ويوجههن الى القبلة ثم ياكل ويطعم ولابي
حنيفة انه مثلة وقد روى في حديث عمران بن الحصين قال ما قام
رسول الله فينا خطيبا الا حثنا على الصدقة ونهانا عن المثلة
وجواب ابي حنيفة عن اشعار النبي عليه السلام انه فعل ذلك لصيانة
الهدى لان الكفار ربما كانوا يتعرضون عن تعرض الهدايا الا بالاشعار
فاما الآن فقد انتشر الاسلام فيحصل بالتقليد ما هو الغرض
من الاشعار وهو ان ترد اذا ضلت او لا ترد عن الماء والكلاء
فيكون الاشعار تعذيب الحيوان بلا فايدة وقال الشيخ ابو
منصور الماتريدي رحمه الله يحتمل ان ابا حنيفة رضي الله عنه كره
الاشعار المحدث فاما الذي جاءت به السنة فلا يظن انه كره اشعار
اهل زمانه وهو المبالغة في الجرح على وجه يخاف منه السراية
فيسد الباب عليهم بالكراهة فاما اذا لم يبالغوا في ذلك فلا كراهة
وعندي اطلاق اسم المثلة على الاشعار مشكل لان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن المثلة في اول مقدمه المدينة واشعر
صلى الله عليه الهدايا في آخر ايام حيوته عام حجة الوداع فلو
كان الاشعار من باب المثلة لما اشعر رسول الله صلى الله
عليه وسلم لانه نهى عنها ثم الاشعار عبارة عن الطعن في السنام

ولكن الرواية اختلفت في كتب الحديث انه من قبل الأيسر او الأيمن
كما ذكرناه وقال الطحاوي في مختصره والإشعار في الجانب الأيسر
من السنام إلا أن تكون ابلا صعابا فيشعر بعضها في جانبها الأيسر
وبعضها في جانبها الأيمن للمشقة في ذلك وقال الطحاوي أيضا فيه
ولا يشعر في قولهما إلا البدن ~~وهي الابل والبقر لا الغنم~~ ولا يشعر البدن
الا في التطوع وفي القران وفي التمتع ولا يشعر فيما سوى ذلك قوله
واما صفته فمثل الاختلاف في صفة الوتر وفي صفة الأضحية وفي صفة
العمرة وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء
وكاختلافهم في كيفية وجوب المهر وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه
ام متراخ الى قطع المجلس اورد الشيخ ست مسائل نظائر الصفة
الحكم الأولى في صفة الوتر هل هو واجب او سنة فلا يجوز التكلم
فيها بالتعليل ابتداء بل بالنص او دلالته وفي الوتر عن ابي حنيفة ثلاث
روايات روى حماد بن زيد عنه ان الوتر فرض وبه اخذ زفر ثم رجع
وقال انه سنة وهي رواية اسد بن عمرو عنه وبه اخذ ابو يوسف
ومحمد والشافعي ثم رجع وقال انه واجب وهو الظاهر من مذهبه رواه
يوسف بن خالد السمتي عن ابي حنيفة وقيل تاويل ما روي انه
فرض اي عملا لا علما واعتقادا وتاويل قوله انه سنة اي ثبت
وجوبه بالسنة لهم قوله عليه السلام ثلث كتبت علي ولم تكتب عليكم
الوتر والضحى والاضحى ولابي حنيفة ما روي في السنن عن علي
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا اهل القرآن
اوتروا وفي السنن ايضا عن ابي سعيد عن النبي عليه السلام من
نام عن وتره او نسيه فليصله اذا ذكره وروى الترمذي في
جامعه عن ابي سعيد ان رسول الله صلى الله عليه قال من نام عن

وتره

وهي الابل والبقر لا الغنم

صفة الوتر

في مطلق الوتر فرض او سنة او واجب كما مروي عن ح

وتره فليصل اذا اصبح وجه الاستدلال ان النبي عليه السلام اضاف
زيادة الوتر الى الله تعالى فذلك على انه واجب ولانه امر والامر للوجوب
وكذا التوقيت يدل على الوجوب والامر بالقضاء في حديث ابي سعيد
يدل على الوجوب ايضا لان السنة لا تقضى والثانية في صفة
الاضحية وهي انها سنة ام واجبة وقد اختلف العلماء فيها قال
الكرخي في مختصره والاضاحي واجبة عند ابي حنيفة وزفر ومحمد والحسن
بن زياد وفي احدى الروايتين عن ابي يوسف روى الوجوب عن ابي
يوسف محمد بن الحسن والحسن بن زياد وهشام بن عبيد الله الرازي
وروى عن ابي يوسف في الجوامع انها سنة وليست بواجبة الى هنا
لفظ الكرخي وعند مالك والشافعي واحمد هي سنة كذا في كتبهم وقال
الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي وذكر الطحاوي الاختلاف بين
اصحابنا وقال في قول ابي حنيفة واجبة وفي قولهما سنة مؤكدة فلا
يجوز التكلم فيه بالتعليل ابتداء على الوجوب او السنة وانما يتكلم بالنص
او دلالته فوجه من قال بالسنة قوله عليه السلام ثلث كتبت علي ولم
تكتب عليكم الوتر والضحى والاضحى ووجه من قال بالوجوب
قوله تعالى فصل لربك وانحر قيل المراد به الاضحية فقد اوجب نحر
الجزور على النبي عليه السلام وما وجب على النبي صلى الله عليه وجب
على غيره الا اذا قام دليل الخصوص ولا يقال قد قام دليل
الخصوص لقوله عليه السلام ثلث كتبت علي ~~ولم تكتب عليكم~~ لانا نقول
كلامنا في الواجب لا في المكتوب والاضحية كانت مكتوبة على النبي
عليه السلام وليست بمكتوبة علينا وروى البخاري مسندا الى جندب
بن سفيان البجلي قال شهدت النبي صلى الله عليه يوم النحر
قال من ذبح قبل ان يصلي فليعد مكانها اخرى ومن لم يذبح

ب

السلام
ل

فليذبح والامر بالاعادة دليل الوجوب وقوله فليذبح ايضا دليل الوجوب لان
مطلق الامر للوجوب وروى البخاري ايضا باسناده الى البراء بن عازب قال
ضحى خال لي يقال له ابو بردة قبل الصلاة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
شاتك شاة لحم فقال يا رسول الله ان عندي داجنا جذعة من المعز
قال اذبحها ولا تصلح لغيرك وفي رواية في الصحيح اذبحها ولن تجزي
عن احد بعدك قال الكرخي في مختصره قال ابو حنيفة لو كان الاضحى
تطوعا لم يقل لا تجزي عن احد بعدك ولا يقال مثل هذا الا في الواجب
والباقي يعلم في غاية البيان والثالثة في صفة العمرة انها واجبة او سنة
فعندنا سنة ونص محمد في كتاب الحج انها تطوع وقال الشافعي فريضة
ولا فرق عنده بين الواجب فلا يتكلم فيها بالتعليل هو يتمسك بما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم العمرة فريضة كفريضة الحج ولنا ما روى الترمذي
في جامعه باسناده الى محمد بن المنكدر عن جابر رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة اواجبة هي قال لا وان تعتمروا
هو افضل وروى ابو بكر الرازي باسناده في شرح الطحاوي الى سعيد
بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد
والعمرة تطوع فان قلت قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله يدل على
وجوب العمرة لان الامر للوجوب قلت لا دلالة فيه اصلا لان الاتمام
خلاف النقص ولا يقتضي وجوب الاصل لانه يصح ان يقال اتم العمرة
النافلة والباقي مر في غاية البيان قبيل باب الحج عن الغير والرابعة
في صفة حكم الرهن انه مضمون ام امانة فعندنا هو مضمون بالاقل من
قيمته ومن الدين وعند الشافعي امانة حتى لا يسقط بهلاكه شيء من الدين
وهذا الاختلاف بيننا بعد الاتفاق انه وثيقة لجانب الاستيفاء فلا يتمسك
هنا بالتعليل ابدا بل يتمسك بالنص او دلالته لان الشافعي ما روى ابن شهاب

عليه السلام صح

صفة حكم الرهن

عن ابن المسيب

عن ابن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه قال لا يغلق الرهن قال ابن شهاب
وكان ابن المسيب يقول الرهن ممن رهنه له غنمه وعليه غرمه وحدث
الطحاوي باسناده الى ابن جريج عن عطاء وسليمان بن موسى قالا قال
رسول الله صلى الله عليه لا يغلق الرهن فقال قائل لما قال رسول الله
لا يغلق الرهن لصاحبه غنمه وعليه غرمه ثبت بذلك ان الرهن لا يضيع
بالدين وان لصاحبه غنمه وهو سلامته وعليه غرمه وهو غرم الدين بعد
ضياع الرهن قال الطحاوي هذا تاويل انكره اهل العلم جميعا باللغة
وزعموا انه لا وجه له عندهم ولنا ما روى الطحاوي في شرح الآثار
عن محمد بن خزيمة قال حدثنا عبيد الله بن محمد التيمي قال اخبرنا عبد
الله بن المبارك قال اخبرنا مصعب بن ثابت عن عطاء بن ابي رباح
ان رجلا ارتهن فرسا فمات الفرس في يد المرتهن فقال رسول الله
ذهب حقك فدل هذا من قول رسول الله عليه السلام على بطلان
الدين بضياع الرهن قال القدوري في شرحه ولا يجوز ان
يكون المراد ذهب حقك من الامساك لان ذلك يعلم ثم
ولا من المطالبة برهن آخر لان ذلك لم يكن حقا له فلم يبق
الا ان يكون ذهب حقك من الدين فان قلت هذا منقطع
منقول حديثك ايضا منقطع فان كان المنقطع حجة لك
علينا فالمنقطع ايضا حجة لنا عليك فان قلت حديثي
منقطع عن سعيد بن المسيب ومنقطعه اقبله ولا اقبل
منقطع غيره قلت هذا تحكم لا برهان له فلا يسمع لانه
ليس لاحد في دين الله ان يحكم بالتحكم وقال الطحاوي
ايضا حدثنا ابن مرزوق قال حدثنا ابو عاصم عن ابي العوام
يعني عمران بن داود القطان عن مطر عن عطاء عن عبيد

بن عمر ان عمر ابن الخطاب قال في الراهن يرهن الرهن فيضيع
قال ان كان باقل ردوا عليه وان كان بافضل فهو امين في الفضل
وقال الطحاوي ايضا حدثنا نصر بن مرزوق قال حدثنا الخصيب
بن ناصح قال حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن خلاس
ان عليا قال اذا كان في الرهن فضل فاصابته جائحة فهو
بما فيه وان لم يصبه جائحة واتهم فانه يرد الفضل وروى الطحاوي
ايضا عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقسم بن محمد
وابي بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله
موقوفا ومرفوعا انهم قالوا الرهن بما فيه اذا هلك وعميت قيمته
ثم اعلم ان احدا من الصحابة والتابعين لم يرو عنه ان الرهن
في مقدار الدين ليس بمضمون بل هم اتفقوا انه مضمون في مقدار الدين
وانما اختلفوا في الزيادة على قدر الدين فعند عمر هي امانة وقول
الخصم انه امانة في مقدار الدين خرق للاجماع فلا يسمع ولان
احكام العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان
التعريف يقع باللفظ فلا بد من مراعاة معنى اللفظ ليكون التعريف
به صحيحا وقد ورد الشرع باسم الرهن وهو منبئ عن الحبس
قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة اي محتبسة فصار موجب
الرهن احتباس العين بالدين فلما كانت محتبسة به سقط الدين
بهلاكها والجواب عن حديث الخصم فنقول قال ابو عبيد القسم
بن سلام الهروي قوله لا يغلق الرهن قد جاء تفسيره عن غير
واحد من الفقهاء قال حدثنا جرير عن مغيرة عن ابراهيم في
رجل دفع الى رجل رهنا واخذ منه دراهم فقال ان جئتك بحقك
الى كذا وكذا والا فالرهن لك بحقك فقال ابراهيم لا يغلق الرهن

قال ابو عبيد فجعله جوابا لمسألته وقد روي عن طاوس نحو هذا
المعنى عن ابن عيينة عن عمرو عن طاوس قال واخبرني ابن مهدي
عن مالك بن انس وسفيان بن سعيد انهما كانا يفسرانه على هذا
التفسير ثم قال ابو عبيد وقد ذهب بمعنى هذا الحديث بعض
الناس الى تضييع الرهن يقول اذا ضاع الرهن عند المرتهن
فانه يرجع على صاحبه فيأخذ منه الدين وليس يضره تضييع
الرهن قال ابو عبيد وهذا مذهب ليس عليه اهل العلم ولا
يجوز ان يقال في كلام العرب ان يقال للرهن اذا ضاع قد
غلق انما يقال غلق اذا استحقه المرتهن فذهب به وكان هذا
من فعل الجاهلية فرده رسول الله وابطله بقوله لا يغلق الرهن
وقال الطحاوي في شرح الآثار ذهبوا الى تفسير قول سعيد بن المسيب
يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا له غنمه وعليه غرمه الى ان ذلك
في البيع اذا بيع الرهن بثمن فيه نقص عن الدين غرم الراهن
ذلك النقص وهو غرمه المذكور في الحديث وان بيع بفضل عن
الدين اخذ الراهن ذلك الفضل وهو غنمه المذكور في الحديث والرابع
مما يتعلق بهذه المسألة يطلب في غاية البيان والخامسة مثل اختلا
في كيفية وجوب المهر فعندنا في عقد النكاح بغير تسمية المهر يجب
مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي في احد قوليه لا يجب المهر
بنفس العقد وانما يجب المهر بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي
حتى اذا مات احدهما قبل الدخول فلا مهر لها عنده وقال
وجيزهم المفوضة تستحق مهر المثل عند الوطء وهل تستحق
بالعقد فيه قولان الى هنا لفظ الوجيز وقال في المهذب الفقه
انها لا يجب لها المهر بالعقد فلا يتكلم فيها بالتعليل ابتداء بل يتكلم

بالنص او دلالته او اشارته او اقتضائه فهو يتمسك بقوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة فيه
اشارة الى صحة النكاح بلا تسمية لان الله تعالى حكم بصحة الطلاق مع
عدم التسمية ولا يكون الطلاق الا في النكاح الصحيح فاذا جاز النكاح
بلا تسمية جاز النكاح ايضا بقليل المهر وكثيره فلا يكون المهر اقله
مقدرا بعشرة دراهم ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم بيانه ان الله تعالى احل النكاح ملصقا بالمال فلا بد
من المهر سمي او لم يسم ولا نسلم لزوم انتفاء المهر من صحة النكاح بلا
تسمية بل يلزم المهر وان لم يوجد التسمية لما تلونا ولا نسلم ان المهر
ليس بمقدر شرعا لقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم والفرض
هو التقدير ولفظ الفرض خاص في نفس التقدير ولكنه مجمل لكمية
التقدير فجاز ان يكون خبر الواحد مبينا له وهو قوله عليه السلام لا مهر
اقل من عشرة دراهم فتعين العشرة بالحديث قال محمد في الاصل
قوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم بلغنا ذلك عن علي وعبد
الله بن عمر وعامر وابراهيم وباقي البيان مر في باب المهر من
غاية البيان وفي شرحنا هذا في باب معرفة احكام الخصوص والسادسة
مثل اختلافهم في كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام متراخ الى
قطع المجلس فقال علماؤنا اذا حصل الايجاب والقبول لزم البيع
ولا خيار لواحد منهما الا من عيب او عدم رؤية وليس لواحد منهما فسخ
العقد في المجلس ولا بعد افتراقهما الا برضا الآخر فهو مذهب
اصحابنا ومالك وسفيان وقال الشافعي يثبت لكل واحد منهما خيار
المجلس وهو مذهب احمد واسحق فلا يتمسك هنا ايضا بالتعليل
ابتداء بل بالنص له قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا

وفي رواية

وفي رواية البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
ووجه الاستدلال بالآية ان الله تعالى اباح بوصف التجارة عن
تراض والبيع تجارة عن تراض فلو ثبت لكل واحد من المتبايعين
خيار المجلس لم يجز تصرف المشتري فيه بالاكل وقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اوفوا بالعقود والبيع عقد فيلزم الوفاء به
بظاهر الآية فلو كان خيار المجلس ثابتا لم يكن الوفاء بعقد
البيع لازما وقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وجه الاستدلال
ان الله تعالى ندب الى الاشهاد على عقد البيع للتوثقة فلو كان خيار
المجلس ثابتا لم يكن للتوثقة فائدة والجواب عن قوله
عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فنقول رواه مالك في
الموطأ ولم يثبت خيار المجلس فلو كان ذلك مرادا بالحديث لكان
اولى الناس بالعمل به فعلم ان المراد به خيار القبول لا خيار
المجلس الذي قاله ولان سياق الحديث يدل على خيار القبول
لانهما يسميان متبايعين حقيقة حالة التشاغل بفعل البيع بان
يقول احدهما بعني ويقول الآخر بعت فيتخير كل واحد منهما
بعد ذلك اما البائع فله الخيار اما ان يثبت على ما قال او يرجع
عنه واما المشتري فله الخيار ايضا اما ان يقبل او يرد ما داما
في المجلس وباقي البيان يعلم في غاية البيان في اول كتاب البيوع
قوله ولا يلزم اختلاف الناس بالرأي في صوم يوم النحر
لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في
صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالرأي اصلا ولا يلزم على ما قلت
ان اثبات الحكم بالتعليل ابتداء والتكلم فيه لا يجوز اختلاف

العلماء في صوم يوم النحر هل هو مشروع ام لا فعندنا مشروع وعند
الشافعي ليس بمشروع بل هو باطل لانهم لم يختلفوا في مشروعية الصوم
في الايام بل هو مشروع في الايام دون الليالي ويوم النحر من جملة
الايام وانما اختلافهم في صفة حكم النهي وهي ان النهي عن صوم يوم
النحر هل يوجب افساد الصوم مع بقاء اصل الصوم مشروعا
ام يوجب رفع الصوم اصلا ويقتضي نسخه ولا نتكلم في اثبات صفة
حكم النهي ابتداء بالراي ولا في نفيها وانما نتكلم فيها بالرجوع الى موجب
النهي وهو ان النهي تكليف وتكليف ما يكون ولا يتصور محال فيقتضي
النهي المشروعية فقلنا بان الصوم مشروع باصله غير مشروع
بوصفه لاقتضاء النهي القبح وقال النهي يقتضي القبح والقبح مع
المشروعية لا يجتمعان فيقتضي النهي النسخ وتحقيق المسئلة مر في
باب النهي وكذا الاختلاف في نذر صوم النحر فعندنا مشروع وعند
زفر والشافعي ليس بمشروع وهو بناء على الاختلاف في موجب النهي
ايضا وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله فان قيل فقد تكلمتم
بالقياس بالنذر بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه مشروعا ام لا حكم
لا مدخل للراي فيه ثم اشتغلتم بالمقايسة فيه قلنا لانا وجدنا
اصلا متفقا عليه في كون الصوم مشروعا فيه وهو سائر الايام فامكن
تعدية الحكم بتعليله الى الفرع ثم يبقى وراء ذلك الكلام في ان النهي
الذي جاء لمعنى في صفة هذا اليوم وهو انه عيد على ما يكون في افساد
المشروع مع بقائه في الاصل مشروعا او في رفع المشروع وانتساخه
وهذا لا نثبته بالراي وانما نثبته بدليل النص وهو الرجوع الى موجب
النهي انه الانتهاء على وجه يبقى للمنهي فيه اختيار ثم لما قررنا الى
هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم

اى لانتكلم نحن جميعا مع الشافعى

لامه

يوم

يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به الا ترى انهم اختلفوا
في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه بالراي لانا وجدنا لاثباته
اصلا وهو الصرف ووجدنا لجوازه بدونه اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا
وجد مثله في غيره صحت التعدية الا ترى ان من ادعى ايجاب التسمية في
الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف
شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصرنا
فيه على الاشارة الى الجمل لما انكر الشيخ اثبات الاقسام الثلثة ونفيها بالتعليل
ابتداء والاقسام الثلثة اثبات العلة وصفتها واثبات الشرط وصفته واثبات
الحكم وصفته وفرغ عن بيان نظائرها ذكر جوابا عن سؤال يرد عليه بان
يقال له كيف انكرت اثبات الشرط بالراي والتعليل وقد اختلف العلماء
في ان التقابض في بيع الطعام بالطعام هل هو شرط ام لا وتكلموا فيه
بالراي والتعليل وهذا يرد عليك ويرد قولك فقال علماؤنا التقابض
في المجلس في بيع طعام عين بطعام عين ليس بشرط سواء كان بجنسه وبغير
جنسه وعند الشافعي شرط فاجاب الشيخ عنه وقال انكارنا لاثبات هذه
الجملة ونفيها بالتعليل انما كان فيما اذا لم يكن لكل واحد من هذه الاشيا
اصل متفق عليه يرجع اليه ويقاس عليه كما في اشتراط التسمية ونفيها بالتعليل
حيث لا يوجد له اصل يرجع اليه وكما في اشتراط الصوم للاعتكاف ونفيه
بالتعليل حيث لا يوجد له اصل اما اذا كان ثمة اصل يرجع اليه كما في
التقابض جاز اثباته ونفيه بالتعليل وليس كلامنا فيه فلا يرد علينا قالوا عقد
جمع بين بدلين لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل فيشترط التقابض
في المجلس كما في بيع الذهب بالفضة وقلنا القبض حكم العقد فلا يشترط اقترانه
بالعقد كما في بيع سائر السلع وكالملك فانه حكم العقد يجوز ان يتاخر
عن العقد كما في البيع بشرط الخيار وبعد هذا البيان عرفت ان ما قال

بعضهم في اول الباب ان الشيخ مذهبه ان يجوز اثبات الاقسام الثلثة
ونفيها بالتعليل بدليل ما قال في آخر الباب سهو منه وكلام عن
غير تحصيل وقول الشيخ الا ترى انهم اختلفوا في التقابض ايضاح
لقوله فاما اذا وجد فلا بأس وقوله الا ترى أن من ادعى ايجاب
التسمية ايضاح لقوله وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد
له في الشريعة اصل يصح تعليله ووجه الايضاح الذي فيما
بينا ثم اعلم ان الشيخ اورد على نفسه مسئلة التقابض في بيع
الطعام بعد فراغه عن بيان الاقسام الثلثة لانها توهم النقض
على الكلي الذي قاله الشيخ في الاقسام الثلثة جميعا والقاضي
ابو زيد وشمس الائمة السرخسي ذكراها حين بيان الشرط هل يجوز
اثباته ونفيه بالتعليل لان كون التقابض شرطا او غير شرط مناسب
لذلك الموضع وكلام القاضي قد ذكرناه سوالا وجوابا عند بيان الشرط
فاما شمس الائمة فانه قال في اصوله فان قيل قد اختلفنا في
التقابض في المجلس هل يشترط في بيع الطعام بالطعام وقد تكلمتم
بالقياس واليه اشار محمد رحمه الله قال من قبل انه حاضر
وليس له اجل قلنا لان هناك قد وجد اصلا كان هذا الحكم وهو
بقاء العقد بعد الافتراق عن المجلس من غير قبض فيه ثابتا
بالاتفاق وهو بيع الطعام وسائر الامتعة بالدراهم فامكن تعليل
ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع والخصم وجد اصلا للحكم الذي
ادعاه وهو فساد العقد بعد الافتراق من غير قبض فاستقام
تعليله ايضا لتعدية الحكم به الى الفرع ومثله لا يوجد في اشتراط
التسمية في الذكوة فان الخصم لا يجد فيه اصلا يسقط فيه اشتراط
التسمية لحل الذبيحة فان اصله الناسي ولكن لا نقول هناك يسقط

شرط

شرط التسمية ولكن نجعل الناسي كالمسمي حكما بدلالة النص كما نجعل
الناسي كالمباشر لركن الصوم وهو الامساك حكما بالنص وهو معدول
عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يجوز وكذلك في النكاح
فانه لا يجد اصلا يكون فيه اتفاق على صحة النكاح وثبوت
الحل به بغير شهود حتى نعلل ذلك الاصل فيتعدى الحكم به الى
هذا الفرع فان قيل لا كذلك فان النكاح عقد معاملة حتى يصح
بين الكافر والمسلم وقد وجدنا اصلا في عقود المعاملات يسقط
اشتراط الشهود بصحته شرعا وهو البيع وان كان يترتب عليه
حل الاستمتاع فنعلل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع
قلنا من حيث ان النكاح معاملة احد لا يشترط فيه الشهود
فخصمه هذا المعلل يقول بموجب علته وانما يدعي شرط الشهود
فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل له خطر
وهو مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود
ولا نجد اصلا في المشروعات بهذه الصفة ليعلل ذلك الاصل
فيتعدى الحكم به الى الفرع الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله
قوله واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس
والاستحسان والله اعلم اي واما النوع الرابع من الانواع الاربعة
لجملة ما يعلل له وهو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف
معلومة واراد بالاوصاف المعلومة القيود المذكورة في شرائط
القياس مثل ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس
ونحو ذلك وهو على وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان
وانما قال في حق الحكم لانهما واحد بالنظر الى كونهما ثابتين بالرأي
وانما تنوعا بالنظر الى حكمهما لان حكم احدهما ضد حكم الآخر فاختلفا حكما

حكما والله اعلم

بيان القياس والاستحسان

اعلم ان الشيخ لما ذكر ان النوع الرابع على وجهين في حق الحكم
وهما القياس والاستحسان شرع في بيانهما فالاستحسان اذن
احد القياسين لانه احد وجهي التعدية وقد صرح الشيخ بهذا
بعد اربعة خطوط حيث قال وانما الاستحسان عندنا احد
القياسين فعلمت بهذا ان علماءنا لم يسموا ترك الحجة الشرعية
او العمل بلا دليل استحسانا بل سموا العمل باحد القياسين اذا
ترجح على الآخر استحسانا بيانه هذا ان المعنى الذي تعلق به
الحكم لا يخلو اما ان يكون جليا او خفيا فان كان جليا سموه
القياس وان كان خفيا سموه استحسانا وانما سموه استحسانا
لقوة الاثر فيه او سمي به ليتميز احد القياسين من الآخر
وهذا اذا سمى واحد احد ولديه زيدا والآخر عمرا ليتميز فلا
يلام في التسمية فكذا ههنا فان قلت لو كان تسمية الاستحسان
بالقياس وقد قال محمد في بعض المواضع آخذه بالقياس وادع
الاستحسان قلت لما كان الاستحسان اسما للمعنى الخفي الذي
يتعلق به الحكم مرت عليه الالسنة واعتادت وسلست في
استعماله وانقادت بقي هذا الاسم له عمل به او لم يعمل او نقول
العمل بالقياس بخلاف الاستحسان نادر عزيز الوجود والنادر
لا يعتد به فلم يسلب اسم الاستحسان بالعمل بالنادر وقال
الغزالي في منخوله ومستصفاه قال ان فيمن استحسن
فقد شرع ثم قال الغزالي وقد قال قايلون من اصحاب ابي
حنيفة الاستحسان مذهب لا دليل عليه وهذا كفر من قائله
جدا وممن يجوز التمسك به فلا حاجة به الى دليل ثم قال

كان صح

كما مر

الغزالي وقال قايلون هو معنى خفي يضيق العبارة عنه وهذا
ايضا هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسنة
بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل الى هنا لفظ المنخول
والجواب عن قوله ان فيمن نقول انه قد استعمل لفظ
الاستحسان ولهذا قال صاحب القواطع وقد ذكر ان في لفظ الا
في مراسيل ابن المسيب وقال ايضا في المتعة واستحسن بقدر
ثلثين درهما فعلى هذا يجب ان يكون ان فيمن شرع لانه استعمل
لفظ الاستحسان فيكون ملزما بقوله نفسه وحق ان يقال المثل
ان يرد فيه عيّر بجير بجرة نسي بجير خبره وايضا يقال
له انك تجوز العمل بالقياس وتستحسنه ولا تستقبحه فهل كنت
شارعا في ذلك ام لا فان كنت شارعا باستحسان القياس فغيرك
ايضا لا يكون شارعا باستحسان الوجه الآخر من القياس والجواب
عما نقله الغزالي عن بعض اصحابنا انه مذهب لا دليل عليه فنقول
هذا النقل لا اثر لصحته اصلا ولا يذهب الى مذهب لا دليل عليه
الا المجانين او اهل الجاهلية الجهلاء وكيف تذهب اليه الحنفية المحققون
الذين يشقون الشعر ولا يدرك غبارهم في السباق في مضمار النظر
النظر ولكن الشان كما قال المتنبي ○ ومن يك ذا فم مر مريض
يجد مرا به الماء الزلالا ○ واحسن بقوله اذا لم يكن للمرء عين صحيحة
فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر ○ الا ترى ان اصحابنا رضي
الله عنهم ذكروا وجه الاستحسان حيث ذكروه بدليل شافي كافي
مقنع فما احسن قول البحتري ○ علي نحت القوافي من مقاطعها
وما علي لهم ان يفهم البقر ○ فما قوله هو معنى خفي يضيق العبا
عنه فكلام لا اصل له بل هو فرية بلا مرية لانه لم يقل احد من

الجواب عن قول الشافعي استحسان

فكل عذر لكم فهو عذر لغيركم وان لم تكن شارعا صح

الجواب عن نقل الغزالي

علي بن العراقي

ن

اصحابنا بضيق العبارة عنه بل هو عندهم تعدية الحكم الى الفرع
بالمعنى الخفي وقد تكلم الجاحظ في رد الاستحسان بالطعن بل بالوهم
بل بالخيال الفاسد وان الظن لا يغني من الحق شيئا وليس الامر على
ما اعتقدوا الا ترى ان القاضي ابا زيد ذكر في التقويم اما الاستحسان
لغة فوجود الشيء حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا
واستقبحته على ضده وعن هذا ظن بعض الفقهاء ان من قال
بالاستحسان فقد ترك القياس والحجة الشرعية باستحسانه وتركها
من غير حجة شرعية وطعن بهذا على علمائنا وانما هذا تفسير الاستحسان
لغة فاما عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان فاسم لضرب دليل يعارض
القياس الجلي حتى كان القياس غير الاستحسان على سبيل التعارض
وكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس او الوقف عن
العمل به بدليل آخر فوقه في المعنى المؤثر او مثله وان كان اخفى منه
ادراكا ولم يروا القياس الظاهر حجة لظهوره ولا رأوا الظهور
رجحانا بل نظروا الى قوة الدليل في نفسه من الوجه الذي يتعلق به
صحته ولم يكن غرضهم من هذه التسمية الا ليميزوا بين الحكم
الاصلي الذي يدل عليه القياس الظاهر وبين الحكم المعدول عن
ذلك السنن الظاهر بدليل اوجب الامالة فسموا الذي يبقى على
الاصل قياسا والذي يمال استحسانا هذا كما قال اهل النحو هذا
نصب على التفسير وهذا نصب على الظرف وهذا على المصدر وهذا
على التعجب وهذا لانه مفعول له ليمكنهم التمييز بين الادوات الناصبة
وقال اهل العروض هذا من البحر الطويل وهذا من المديد
وهذا من المتقارب في اشباه لهذه كثيرة وسموا احرف التقطيع
سببا ووتدا وفاصلة قال محمد بن الحسن في كثير من المواضع

بالقياس كذا وبالاستحسان كذا وبالقياس نأخذ واخذوا في الاكثر
بالاستحسان فعلم انهما اسمان لدليلين متعارضين كالكتاب
والسنة وقال في بعض المواضع القياس كذا لكني استقبح
واستقباح العمل بدليل الشرع كفر فثبت انه استقبحه
لدليل آخر يعارضه فمتى تعارض الدليلان في حكم الحادثة
واحدهما جلي ظاهر طريقه واضح سبيله والآخر خفي
اثره يسر خبره فالظاهر قياس والآخر استحسان والترجيح
بينهما بالطرق التي مرت في باب مراتب القياس وساير
الادلة والاخذ واجب بالراجح منهما فصار الفصل المستحسن
هو الحائد بحكمه عن الطريق الظاهر الى الخفي بدليل شرعي
لا بهوى النفس فانه كفر وانما سموه بهذا الاسم لاستحسانهم
ترك الظاهر بالخفي الذي ترجح عليه فلما كان العمل به مستحسنا
شرعا سموا الدليل به فكان اسما مستعارا كالصلاة سميت
باسم ما فيها من الصلاة وهي الدعاء والثناء والصوم سمي
باسم ما فيه من الامساك ولهذا لم نعد هذا الاسم في الاسماء
المضلة لانه على الوجه الذي بينا غير مضل والتقليد والالهام
واستصحاب الحال والمطرد على الوجه الذي سميت الادلة بها
مضلة الى هنا لفظ التقويم فعلم بما قاله القاضي ان اصحابنا
لم ياخذوا بالاستحسان عملا بلا دليل وقال شمس الائمة
في اصوله وقد طعن بعض الفقهاء في تصنيف له على عبارة
علمائنا في الكتب الا انا تركنا القياس واستحسنا وقال
القائلون بالاستحسان يتركون العمل بالقياس الذي هو
حجة شرعية ويزعمون انهم يستحسنون ذلك وكيف يستحسن

ترك الحجة والعمل بما ليس بحجة لاتباع هوى او شهوة نفس فان
كانوا يريدون ترك القياس الذى هو حجة فالحجة الشرعية
حق وما بعد الحق الا الضلال وان كانوا يريدون ترك
القياس الباطل شرعا والباطل مما لا يشتغل بذكره وقد
ذكروا فى كتبهم فى بعض المواضع انا ناخذ بالقياس فان
كان المراد هذا فكيف يجوزون الاخذ بالباطل وذكر
من هذا الجنس ما يكون دليل قلة الحياء وقلة الورع
وكثرة التهور لقائله فنقول وبالله التوفيق الاستحسان
لغة وجود الشى حسنا يقول الرجل استحسنت كذا اى اعتقدته
حسنا على ضد الاستقباح او معناه طلب الاحسن للاتباع
الذى هو مامور به كما قال تعالى فبشر عبادى الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه وهو فى لسان الفقها
نوعان العمل بالاجتهاد وغالب الراى فى تقدير ما جعله
الشرع موكولا الى آرائنا نحو المتعة المذكورة فى قوله تعالى متاعا
بالمعروف حقا على المحسنين اوجب ذلك بحسب اليسار
والعسرة واستحسانه بغالب الراى وكذلك قوله تعالى وعلى المولود
له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولا يظن باحد من الفقهاء
انه يخالف القياس هذا النوع من الاستحسان والنوع الآخر
هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذى
يسبق اليه الاوهام قبل انعام التامل فيه وبعد انعام
التامل فى حكم الحادثة واشباهها من الاصول يظهر ان
الدليل الذي عارضه فوقه فى القوة وان العمل به هو الواجب
فسموا ذلك استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليلين

وشرط ان يكون بالمعروف فعرفنا ان المراد ما يعرف صح

وبين الظاهر الذى يسبق اليه الاوهام قبل التامل على معنى
انه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنا بقوة دليله
وهو نظير عبارات اهل الصناعات فى التمييز بين الطرق
لمعرفة المراد فان اهل النحو يقولون هذا نصب على التفسير
وهذا نصب على المصدر وهذا نصب على الظرف وهذا نصب
على التعجب وما وضعوا هذه العبارات الا للتمييز بين الادوات
الناصبة واهل العروض يقولون هذا من البحر الطويل
وهذا من البحر المتقارب وهذا من البحر المديد فكذلك استعمال
علمائنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين
المتعارضين وتخصيص احدهما بالاستحسان لكون العمل به
مستحسنا ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر فكان
هذا الاسم مستعارا لوجود معنى الاسم الظاهر فيه بمنزلة
الصلاة فانها اسم للدعاء ثم اطلقت على العبادة المشتملة
على الاركان من الافعال والاقوال لما فيها من الدعاء عادة
ثم استحسان العمل باقوى الدليلين لا يكون من اتباع
الهوى وشهوة النفس فى شى وقد قال الشافعى فى نظاير هذا
استحب ذلك واى فرق بين من يقول استحسن وبين
من يقول استحب بل الاستحسان افصح اللغتين واقرب
الى موافقة عبارة الشرع فى هذا المراد الى هنا لفظ شمس
الائمة فعرفت ان طعن المخالف كلام هوى نشا عن تعصب
بري عنه اصحابنا وقال ابو بكر الرازى فى اصول فقهه تكلم
قوم من مخالفينا فى ابطال الاستحسان حين ظنوا ان
الاستحسان حكم مما يشتهيه الانسان ويهواه او يلذه

ولم يعرفوا معنى قولنا في اطلاق لفظ الاستحسان فاحتج بعضهم في ابطاله
بقول الله تعالى أيحسب الإنسان أن يترك سدى وروي انه الذي لا يؤمر
ولا ينهى قال فهذا يدل على انه ليس لاحد من خلق الله تعالى ان يقول بما
يستحسن فان القول بما يستحسنه شيء يحدثه لا على مثال ومعنى سبق
فهذا يدلك على انه لم يعرف معنى ما اطلقه اصحابنا من هذا اللفظ
فتعسفوا القول فيه من غير دراية وقد حدثني بعض قضاة مدينة
السلام ممن يلي القضاء بها في ايام المتقي لله قال سمعت
ابراهيم بن جابر وكان ابراهيم هذا رجلا كثير العلم قد صنف كتبا
مستفيضة في اختلاف الفقهاء وكان يقول بنفي القياس بعد ان كان
يقول باثباته فقلت له ما الذي اوجب عندك القول بنفي القيا[س]
بعد ما كنت قائلا باثباته فقال قرأت ابطال الاستحسان للشافعي
فرأيته صحيحا في معناه الا ان جميع ما احتج به في ابطال الاستحسان
هو بعينه يبطل القياس فصح به عندي بطلانه وجميع ما يقول
فيه اصحابنا بالاستحسان فانهم انما قالوه مقرونا بدلائله وحججه
لا على جهة الشهوة واتباع الهوى ووجوه دلائل مسائل الاستحسان موجودة
في الكتب التي عملناها في شرح كتب اصحابنا ونحن نذكرها هنا جملة
تفضي بالناظر فيها الى معرفة حقيقة قولهم في هذا الباب بعد تقدمة
القول في جواز اطلاق لفظ الاستحسان فنقول لما كان ما حسنه
الله تعالى قامت الدلائل على حسنه مستحسنا جاز لنا اطلاق لفظ
الاستحسان فيما قامت الدلالة بصحته وقد ندب الله تعالى الى فعاله
واوجب الهداية لنا عليه فقال عز من قائل فبشر عبادي الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك
هم اولوا الالباب وروي عن ابن مسعود وقد روي مرفوعا الى النبي

صلى الله عليه وسلم انه قال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
وما رآه المسلمون سيئا فهو عند الله سيء فاذا كنا قد وجدنا لهذا
اللفظ اصلا في الكتاب والسنة لم يمتنع اطلاقه في بعض ما قامت عليه
الدلالة بصحته على جهة تعريف المعنى وافهام المراد فان قال
قائل ان كان الاستحسان اسما لما قامت الدلالة على صحته وثبتت
حجته فواجب على هذه القضية ان يسمى كل ما قامت دلالة صحته
استحسانا حتى يسمى النص والاجماع والقياس وجميع ما جاء به الرسول
صلى الله عليه وسلم استحسانا قيل له ان جميع ما حكم الله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وسلم به فهو حسن وكل ما قامت دلالة صحته من الاحكام
فهو مستحسن لا محالة لا يجوز غيره الا انه لا يمتنع ان يكون اطلاق
اللفظ مقصورا في بعض الاحوال على بعض ذلك دون بعض لاختصاص
كل معنى سواه باسماء معروفة فلما احتاجوا فيما عرفوه في هذه
المعاني من هذه الجهة الى اسم يفيدون به السامع المعنى اختاروا
له هذا اللفظ دون غيره مع ما وجدوا له من الاصل في الكتاب والسنة
وقد سمى اصحابنا عموم الكتاب والسنة في بعض الاحوال استحسانا
وكذلك الاجماع والقياس وسنبينه في موضعه وليست الاسماء محظورة
على احد عند الحاجة الى الافهام بل لا يستغني اهل كل علم وصناعة
اذا اختصوا بمعرفة دقيق ذلك العلم ولطيفه وغامضه دون غيرهم
وارادوا الابانة عنها وافهام السامعين لها من ان يشتقوا لها اسماء
ويطلقوها عليها على جهة الافادة والافهام كما وضع النحويون اسماء
للمعاني عرفوها وارادوا افهامها غيرهم فقالوا الحال والظرف
والتمييز ونحو ذلك وكما قالوا في العروض البسيط والمديد والكامل
والوافر وكما اطلق المتكلمون اسم العرض والجوهر ونحو ذلك على

المعاني التي عرفوها وارادوا العبارة عنها فلم يكن ذلك محظورا عليهم
اذ كان الغرض فيها الابانة والافهام للمعنى باقرب الاسماء مشاكلة له
واوضحها دلالة عليه ثم ليس يخلو العائب للاستحسان من ان
ينازعنا في اللفظ او في المعنى فان نازعنا في اللفظ فاللفظ مسلم له
فليعبر هو بما شاء على انه ليس للمنازعة في اللفظ وجه لان لكل
احد ان يعبر عن المعنى بما عقله من المعنى بما شاء من الالفاظ
لا سيما بلفظ يطابق معناه في الشرع واللغة وقد يعبر الانسان عن
المعنى بالعربية تارة وبالفارسية اخرى فلا ننكره وقد اطلق الفقهاء
لفظ الاستحسان في كثير من الاشياء وقد روي عن اياس بن معاوية
انه قال قيسوا القضاء ما صلح الناس فاذا فسدوا فاستحسنوا
فانه قال ما وجدت القضاء الا ما يستحسن الناس ولفظ الاستحسان
موجود في كتب مالك بن انس وقال الشافعي استحسن ان يكون
المتعة ثلثين درهما فاطلق ايضا لفظ الاستحسان واستعمل جميع
الفقهاء لفظ الاستحسان فسقط بما قلنا المنازعة في اطلاق الاسم او
منعه وان نازعنا في المعنى فانما لم يسلم خصمنا تسليم المعنى لنا
بغير دلالة وليس المعنى بغير دلالة بل تضمن جميع المعاني التي يذكرها
مما يتضمنه لفظ الاستحسان عند اصحابنا اقامة الدلالة على صحته
واثباته بحجة وبيان وجهه ثم قال ابو بكر الرازي لفظ الاستحسان
يكتنفه معنيان احدهما استعمال الاجتهاد وغلبة الراي في اثبات
المقادير الموكولة الى اجتهادنا وآرائنا نحو تقدير متعة المطلقات
ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا
على المحسنين فاوجبها على مقدار يسار الرجل واعساره ومقدارها
غير معلوم الا من جهة اغلب الراي واكبر الظن ونظيرها ايضا

والشافعي استحسن

نفقات الزوجات قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
ولا سبيل الى اثبات المعروف من ذلك الا من طريق الاجتهاد وقال
تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به
ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل
ذلك صياما ثم لا يخلو المثل المحكي المراد بالاية من ان يكون القيمة
او النظير من النعم على حسب اختلاف الفقهاء فيه وايهما كان فهو موكول
الى اجتهاد العدلين وكذلك ارش الجنايات التي لم يرد في مقاديرها
نص ولا اتفاق ولا تعرف الا من طريق الاجتهاد وقال الله تعالى
ممن ترضون من الشهداء وقال واشهدوا ذوي عدل منكم فتعديلها
والحكم بتزكيتها غير ممكن الا من طريق الاجتهاد ونظائرها في الاصول
اكثر من ان تحصى وانما ذكرنا منها مثالا يستدل به على نظائره فسمى
اصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحسانا وليس في هذا المعنى
خلاف بين الفقهاء ولا يمكن احدا منهم القول بخلافه واما المعنى الاخر
فقسمنا عليه الكلام بديا من ضربي الاستحسان فهو ترك القياس
الى ما هو اولى منه وذلك على وجهين احدهما ان يكون فرع يتجاذبه
اصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما فيجب الحاقه باحدهما دون
الاخر لدلالة توجبه فسموا ذلك استحسانا اذ لولا يعرض الوجه
الثاني لكان له شبه من الاصل الاخر يجب الحاقه به واغمض ما
يجيء من مسائل الفروع وادقها مسلكا ما كان من هذا القبيل
ووقف هذا الموقف لانه محتاج في ترجيح احد الوجهين على الاخر
الى انعام النظر واستعمال الفكر والروية في الحاقه باحد الاصلين
دون الاخر وكان ابو الحسن يقول ان لفظ الاستحسان عندهم
ينبئ عن ترك حكم الى حكم هو اولى منه لولاه لكان الحكم الاول

تفسير الاستحسان عند ابي بكر الرازي

تفسير الاستحسان عند الشيخ ابي الحسن الكرخي

تخصيص العلة جائز عند علمائنا العراقيين ح

ثابتًا واما الوجه الثاني منها فهو تخصيص الحكم مع وجود العلة وفيه
خلاف بين الفقهاء سنذكره بعد فراغنا من بيان وجوه الضرب الاول
مما قسمنا عليه الكلام آنفًا فنقول ان نظير الفرع الذي يتجاذبه
اصلان فيلحق باحدهما دون الآخر ما قال اصحابنا في الرجل
يقول لامراته اذا حضت فانت طالق فتقول قد حضت ان القياس
ان لا يصدق حتى تعلم وجود الحيض منها او يصدقها الزوج الا انا
نستحسن فنوقع الطلاق قال محمد وقد يدخل في هذا الاستحسان
بعض القياس قال ابو بكر واما قوله ان القياس ان لا تصدق فان
وجهه انه قد ثبت باصل متفق عليه ان المراة لا تصدق في مثله
في ايقاع الطلاق عليها وهو الرجل يقول لامراته ان دخلت الدار
فانت طالق وان كلمت زيدا فانت طالق فقالت بعد ذلك قد دخلتها
بعد اليمين او كلمت زيدا وكذبها الزوج انها لا تصدق ولا تطلق حتى
يعلم ذلك ببينة او باقرار الزوج فكان قياس هذا الاصل يوجب
ان لا تصدق في وجود الحيض الذي جعله الزوج شرطا لايقاع الطلاق
وكما انه لو قال لها اذا حضت فان عبدي حر او قال فامراتي الاخرى
طالق فقالت قد حضت وكذبها الزوج لم يعتق العبد ولم تطلق المراة
الاخرى فقد اخذت هذه الحادثة شبها من هذه الاصول التي ذكرنا
فلو لم تكن لهذه الحادثة غير هذه الاصول لكان سبيلها ان نلحقها
ونحكم لها بحكمها الا انه قد عرض لها اصل آخر منع الحاقها بالاصل
الذي ذكرنا واوجب الحاقها بالاصل الثاني دونه وهو ان الله تعالى
لما قال ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وروي
عن السلف انه اراد من الحيض والحبل وعن ابي بن كعب انه
قال من الامانة ان ائتمنت المراة على فرجها دل وعظه اياها

ونهيه لها

ونهيه لها عن الكتمان على قبول قولها في براءة رحمها من الحبل وشغلها
به ووجود الحيض وعدمه كما قال تعالى الذي عليه الدين فليتق الله
ربه ولا يبخس منه شيئا فوعظه ونهاه عن البخس والنقصان
علم ان المرجع الى قوله في مقدار الدين فصارت الآية التي قدمنا
اصلا في قبول قول المراة اذا قالت انا حائض وتحريم وطئها في هذه
الحال فانها اذا قالت قد طهرت حل لزوجها قربها وكذلك اذا قالت
وهي معتدة قد انقضت عدتي صدقت في ذلك وانقطعت رجعة
الزوج عنها وجعل قولها في ذلك كالبينة في باب اسقاط حق الزوج
عنها وانقطاع الزوجية بينهما وكان المعنى في ذلك ان انقضاء العدة
بالحيض معنى يخصها ولا يعلم الا من جهتها فيوجب على ذلك اذا قال
الزوج اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت ان تصدق في باب وقوع
الطلاق عليها كما صدقت في انقضاء العدة مع انكار الزوج لان ذلك
معنى يخصها اعني ان الحيض لا يعلم وجوده الا من جهتها ولا يطلع عليه
غيرها ففارق امر الحيض اذا علق به الطلاق الدخول والكلام
وسائر الشروط لان هذه معان قد يمكن الوصول الى معرفتها من جهة
غيرها ولاجل ذلك انها لا تصدق اذا علق به طلاق غيرها او علق
به عتق العبد لانه انما جعل قولها كالبينة في الاحكام التي تخصها دون
غيرها الا ترى انهم قالوا ان الزوج لو قال قد اخبرتني ان عدتها قد
انقضت وانا اريد ان اتزوج اختها كان له ذلك ولا تصدق هي على بقاء
في حق غيرها وتكون عدتها باقية في حقها ولا تسقط نفقتها فصار لكونها
قد حضت وله حكمان احدهما فيما يخصها ويتعلق بها من طلاقها وانقضاء
عدتها وما جرى مجرى ذلك جعل قولها فيه كالبينة والآخر في طلاق
غيرها او عتق العبد فصارت في هذه الاحوال شاهدة كاخبارها

العدة صح

بدخول الدار وكلام زيد اذا علق به العتق او الطلاق فان قال
قائل يلزمك اذا جعلت قولها كالبينة من وجه وصدقتها فيه
في باب وقوع الطلاق عليها ان يكون ذلك حكمه في سائر الوجوه
حتى تصدق في وقوع الطلاق والعتاق على غيرها وكيف يجوز
ان يكون قولها كالبينة في حال ولا يكون له هذا الحكم في وجه
آخر قيل له لا يمتنع ان يكون لقولها هذان الحكمان من
الوجهين اللذين ذكرنا ولهذا نظائر كثيرة في الاصول
منها ان رجلا وامراتين لو شهدوا على رجل بالسرقة حكمنا
بشهادتهم في باب استحقاق المال ولم نحكم بها في ايجاب
القطع وامتناع جواز الحكم بها في القطع لم يمنع ايجاب الحكم
بها في المال ولو ان رجلا ذكر ان امراته هذه اخته من
ابيه وامه وهي مجهولة النسب وثبت على ذلك فرقنا بينهما
ولم نحكم بالنسب فاثبتنا حكم اقراره من وجه وابطلناه
من وجه ونظائر ذلك كثيرة في الاصول واما معنى قول
محمد الذي حكيناه في صدر المسالة ان في هذا الاستحسان
بعض القياس فانما عنى به الحاقه باصل آخر وقياسه
عليه دون الحلف بدخول الدار فسمى الاستحسان قياسا
في هذا الوجه وهو لعمرك كذلك فيما بيناه ومن نظائره
ايضا ان المشي في الصلاة انه معلوم ان القليل منه معفو
غير مفسد لها الا ترى ان ابا بكرة ركع دون الصف ثم مشى
حتى صار في الصف فقال النبي صلى الله عليه زادك الله حرصا
ولا تعد ولم يامره باستيناف الصلاة وروى عن ابن
عباس رضي الله عنه انه قام عن يسار النبي صلى الله عليه

يصلي

يصلي فاداره الى يمينه ولم يامره باستينافها وروى ان
النبي صلى الله عليه كان يصلي فمرت بهيمة فتقدم النبي
صلى الله عليه حتى لصق بالحائط فمرت البهيمة خلفه
فكان المشي اليسير معفوا عنه ومعلوم انه لو مشى
في صلاته ميلا ونحوه فسدت صلاته ولو جعل حكم
كل خطوة منها بحكم نظيرها مما تقدمها لوجب ان
لا تفسد صلاته وان مشى ميلا قياسا على المشي اليسير
الا انه لما كان ههنا اصل آخر قد اتفق المسلمون
عليه وهو المشي الكثير الذي ليس من عمل الصلاة انه
يفسدها جعلوا المشي ما دام في المسجد ولم يستدبر القبلة
في حكم الخطوة والاثنتين وافسدوا الصلاة بالخروج من
المسجد لان ذلك يشبه سائر الافعال التي ليست من الصلاة
ومن نظائر ذلك مسالة يشنع بها المخالفون على اصحابنا
حين قالوا في قوم نقبوا بيتا ودخلوه وسرقوا متاعا
وولي بعضهم اخراجه دون الباقين ان القياس ان يقطع
الذي ولي اخراجه دون من سواه ولكنا نستحسن
فنقطعهم جميعا فشنعوا عليهم حين استحسنوا ايجاب
القطع وتركوا القياس فيه ومن شأن الحدود درؤها
بالشبهات وذهب عليهم انه لا شبهة في الحد مع قيام الدلالة
على ايجابه وانما وجه استحسانهم في هذه المسالة انما هو قياس
على اصل آخر وهذا من الفروع الذي يتجاذبه اصلان
واحدهما اولى به من الآخر فاما الاصل الذي سماه قياسا
فهو الاطلاق ان قوما لو اجتمعوا فاكرهوا امراة حتى

أتى بها رجل منهم أن الحد على الذي ولي الزنا منهم دون
من أعان عليه فكان القياس على ذلك أن يكون القطع على
من ولي إخراج المتاع دون من ظاهر فيه وأعان عليه فهذا
هو القياس الذي ذكرنا أنه تركه ثم وجدوا أصلاً آخر يقتضي
إلحاق السارق به دون غيرهم وهم قطاع الطريق الذين
يتعاونون على قطع الطريق وقتل النفوس وأخذ الأموال
على جهة الاجتماع والتظاهر ثم لم يختلف حكم من ولي
القتل وأخذ المال وحكم من ظاهر وأعان عليه واشتركوا
جميعاً في استحقاق الأحكام المذكورة في قوله تعالى إنما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً الآية
لأجل اشتراكهم في السبب الذي به توصلوا إلى أخذ المال وقتل
النفوس وهو الخروج على جهة الاجتماع والمحاربة كذلك السارقون
لما اشترك الجميع في السبب الذي تعلق به وجوب القطع وهو
انتهاك الحرز وأخذ المال على وجه الاستسرار وجب أن
لا يختلف حكم من ولي إخراج المتاع وحكم من ظاهر
فيه وأعان عليه فكان إلحاقه بهذا الأصل الذي فيه أخذ المال
على جهة الاشتراك في السبب والتظاهر عليه أولى منه بالزاني
ومن نظائر ذلك أيضاً أن جيشاً من المسلمين لو دخلوا
دار الحرب وغنموا غنائم أنهم يستحقون السهمان على
السواء من قاتل منهم ومن أعان فاستووا جميعاً في الحكم
عند اشتراكهم في السبب الذي به حصلت الغنائم وهو المنعة
والمظاهرة على القتال فصارت مسألة السرقة بهذين الأصلين
أشبه منها بمسألة الزنا التي إنما يتعلق الحكم فيها بوجود الفعل

دون سبب

دون سبب آخر غيره ويحصل فيه الاشتراك وليس الغرض
في هذا الموضع الاحتجاج للمسألة وإنما أردنا أن نذكر مثالاً
لمسائل الاستحسان التي تجري هذا المجرى ليكون عبرة فيما
سواه ولذلك نظائر كثيرة تفوت الإحصاء وفيما ذكرنا من
هذا النوع كفاية وربما جاءت مسائل يذكرون فيها
القياس والاستحسان ثم يقولون وبالقياس نأخذ
فيتركون الاستحسان وذلك نحو قولهم فيمن أسلم إلى رجل
في ثوب موصوف ثم اختلفا فقال رب السلم شرطت طوله
عشرة أذرع وقال المسلم إليه شرطت طوله خمسة أذرع
أن القياس أن يتحالفا ويترادا السلم والاستحسان أن
يكون القول قول المسلم إليه وبالقياس نأخذ فذكروا القياس
والاستحسان جميعاً ثم تركوا الاستحسان وأخذوا بالقياس
ووجه القياس فيه أنهما يتحالفان لو اختلفا في جنس الثوب
فقال أحدهما قطني وقال الآخر هروي أو اختلفا في صفته
فقال أحدهما جيد وقال الآخر رديء أنهما يتحالفان ويترادان
لأن السلم عقد على صفة واختلافهما في الجنس اختلاف في الصفة
وكذلك اختلافهما في الجودة والرداءة وكان ذلك اختلافاً في نفس
المعقود عليه إذ كان السلم عقداً على صفة فوجب على هذا الأصل
أن يكون اختلافهما في مقدار الذرع المشروط اختلافاً في نفس
المعقود عليه إذ كان الذرع صفة والسلم عقد على صفة فوجب
التحالف والتراد من أجل ذلك وهذا هو القياس الذي قال
به نأخذ فأما الاستحسان الذي ذكره فإن رجلاً لو اشترى
من رجل ثوباً بعينه ثم اختلفا في شرط من مقدار

ذرعه فقال البايع شرطت خمسة اذرع وقال المشتري شرطت
انه عشرة اذرع ان القول قول البائع ولا يتحالفان ولا يترادان
لكان هذا وجه الاستحسان وهو ضرب من القياس الا ان
القياس الذي اخذ به كان اولى من هذا القياس الذي سماه
استحسانا وكان الحاق مسألة السلم باختلافهما في الجودة
والجنس اولى منها بمسألة اختلافهما في ذرع الثوب المعين
وذلك لان الذرع لما كان صفة وكانت صفة للاعيان مما لا
يتعلق عليها العقد بدلالة ان من اشترى ثوبا على انه عشرة
اذرع فوجده اقل كان بالخيار ان شاء اخذه بجميع الثمن
وان شاء ترك ولم يكن له ان ينقص من الثمن بحساب زيادة
الذرع فعلمت ان الذرع في الاعيان لا يتعلق عليه العقد فلم
يكن اختلافهما في الذرع اختلافا في نفس المعقود عليه فلذلك
لم يجب فيه التحالف والتراد واما السلم فلما كان عقدا على
صفة وكان الاختلاف في الذرع اختلافا في الصفة صار اختلافهما
على هذا الوجه اختلافا في نفس المعقود عليه فكان بمنزلة اختلافهما
في الجنس وفي الجودة والرداءة وكان الحاقه بهما اولى منها
بالاختلاف في ذرع العين الا ترى ان اختلافهما في شرط
جنس العين او في شرط جودته ورداءته لا يوجب التحالف
وانما يجعل القول قول البائع وان الاختلاف في السلم
على هذا الوجه يوجب التحالف اذ كان عقدا على صفة وان
المتبايعين متى اختلفا في نفس المعقود عليه وجب التحالف
والتراد اذ كان الفسخ ممكنا فيه ومما تركوا فيه الاستحسان
واخذوا بالقياس قولهم فيمن قرأ سجدة من آخر سورة

فذكر

فذكر بها ان ركعته تجزيه من سجدة التلاوة في القياس وفي
الاستحسان لا تجزيه قالوا وبالقياس ناخذ فقد تركوا القياس
للاستحسان وتركوا الاستحسان للقياس ولهم مسائل من
نظائر ذلك يتركون فيها الاستحسان للقياس وانما الغرض
في مثلها تنبيه المتعلم على ان للحادثة شبها باصل اخر
قد كان يجوز الحاقها به الا ان الحاقها بالقياس الذي وصفناه
اولى وربما ذكروا القياس على الاستحسان ويتركونه ويرجعون
الى قياس الاصل ويسمون قياس الاصل استحسانا وذلك
نحو قولهم فيمن احتلم في الصلاة ان القياس ان يغتسل ويبني
الا انه ترك القياس واستحسن ان يغتسل ويستقبل والقياس
الذي ذكره هو قياس الحدث الذي ورد فيه الاثر بان قاس
على الاثر وجواز البناء مع الحدث استحسان تركوا فيه القياس
للاثر فلو قاس على الاثر لجاز البناء مع الجنابة الا انه ترك
هذا القياس فيه للاثر والاثر انما منع البناء ورد في الحدث
دون الجنابة فسلموا للاثر ما ورد فيه وحملوا الباقي على
قياس الاصل فسمى القياس الاصلي استحسانا لما ترك به
قياسا آخر قد كان له وجه لولا ما وصفنا الى هنا لفظ
ابي بكر الرازي فعلمت من هذا ان وهم المخالف في ابطال
الاستحسان هباء منثور ولكن الاعمى لا يبصر نور موسى
ولا يسمع الاصم نطق عيسى وقال صاحب المعتمد اعلم
ان المحكي عن اصحاب ابي حنيفة القول بالاستحسان وقد
ظن كثير ممن رد عليهم انهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة
والذي حصله متأخروا اصحاب ابي حنيفة هو ان الاستحسان

لان الاصل ان الحدث يمنع البناء وانما تركوا القياس صح

عدول الحكم عن طريقة الى طريقة هي اقوى منها وهذا اولى
مما ظنه مخالفهم لانه لا يليق باهل العلم ولان اصحاب المقالة
اعرف بمقاصد اسلافها ولانهم قد نصوا في كثير من المسائل
فقالوا استحسنا هذا للاثر والوجه كذا فعلمنا انهم لم يستحسنوا
لغير طريقة ثم قال صاحب المعتمد واما حد
الاستحسان فقد اختلف فيه فحده بعضهم بانه العدول عن
موجب قياس الى قياس اقوى منه قال وهذا باطل لانهم
يستحسنون اذا عدلوا الى نص كاستحسانهم ان لا قضاء
على الاكل ناسيا في صومه وتركهم القياس في ذلك للخبر
وحده بعضهم بانه تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه
وهذا باطل لانهم قد يعدلون في الاستحسان عن قياس
وعن غير قياس وحده بعضهم بانه ترك طريقة للحكم الى
اخرى اولى منها لولاها لوجب الثبات على الاولى ويقرب
هذا من حد ابي الحسن وهو قوله الاستحسان هو ان يعدل
الانسان ان يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها الى
خلافه لوجه هو اقوى من الاول يقتضي العدول عن الاول
وهذا يلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص
استحسانا ويلزم عليه ان يكون القياس الذي يعدل اليه
عن الاستحسان قال وينبغي ان يقال الاستحسان هو ترك
وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه
هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول ولا يلزم على
ذلك قولهم تركنا الاستحسان بالقياس لان القياس الذي
تركوا له الاستحسان ليس هو في حكم الطارئ بل هو الاصل

نصوا

حد الاستحسان

كالاستحسان

فلذلك

فلذلك لم يصفوه بالاستحسان وان كان اقوى في ذلك الموضع
مما تركوه الى هنا لفظ المعتمد فقوله الاستحسان ترك
ما يكون من الاقيسة الى ما هو الاولى منه طارئا لتعم فيه
وهذا يشمل ترك القياس الى الاستحسان وترك القياس
الى الاثر او الاجماع ونحوه لان ما هو الاولى اعم من ان
يكون رأيا او غيره فافهم ويخرج العدول عن العموم
الى الخصوص ايضا لانه ليس في العدول عن العموم ترك
الداري وقيد الطارئ احترازا عن القياس اذا اخذ به وترك
الاستحسان لانه لا يسمى استحسانا وان اخذ به لكونه اولى لانه
اصل ليس بطارئ ثم كل واحد منهما على وجهين اما
احد نوعي القياس فما ضعف اثره والنوع الثاني ما ظهر
فساده واستترت صحته واثره واحد نوعي الاستحسان ما
قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي
فساده وانما الاستحسان عندنا احد القياسين لكنه يسمى به
اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به وان العمل بالاخر
جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه
اي وكل واحد من القياس والاستحسان اللذين
انقسما من تعدية الحكم بسببه وشرطه باوصاف معلومة
على وجهين قال شمس الائمة السرخسي في اصوله ثم
كل واحد منهما نوعان في الحاصل فاحد نوعي القياس
ما ضعف اثره وهو ظاهر جلي والنوع الاخر منه
ما ظهر فساده واستتر وجه صحته واثره واحد نوعي
الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما

حد الاستحسان

٨١

ظهر اثره وخفي وجه الفساد فيه وانما الترجيح بقوة الاثر
لا بالظهور ولا بالخفا الى هنا لفظ شمس الائمة والتقسيم
بهذه العبارة الى الوجوه الاربعة نوع تكلف عندي
لان تعدية الحكم الى غيره ان كانت بقياس جلي فانما يسمى القياس
عند اصحابنا وان كانت بقياس خفي فاسمها الاستحسان
فبعد ذلك ايهما كان ارجح على الاخر بقوة اثره يعمل
به ويترك الاخر فلا حاجة الى لف العبارة بهذا الطريق
ولهذا قال صدر الاسلام في اصوله الاستحسان هو العمل
باحد الدليلين وهو الدليل الخفي والقياس هو العمل بالدليل
الثاني وهو الدليل الظاهر الجلي فالدليل متى اوجب حكما
وثمة دليل آخر يوجب ضد ما اوجبه هذا الدليل
فالعمل باحد الدليلين يسمى قياسا والعمل بالدليل الظاهر
الثاني يسمى استحسانا الا ان القياس هو العمل بدليل
ظاهر اثره موجب للحكم الاصلي والاستحسان هو العمل
بدليل خفي اثره موجب غير الحكم الاصلي فكان كل
واحد منهما عملا باحد الدليلين الى هنا لفظ صدر الاسلام
واراد الشيخ بما ظهر فساده وخفي فساده ظهور
وخفاء ضعفه ومعنى ما قال وانما الاستحسان عندنا
احد القياسين لكنه يسمى به اشارة الى انه الوجه الاولى
في العمل به رد على من قال ان القياس حجة شرعية
فكيف تسمون تركه استحسانا بل العمل بالاستحسان
عمل بالقياس ايضا لانه احد القياسين وانما سمي
استحسانا لكون العمل به اولى لقوة اثره ولم يسم القياس

٢٢١

استحسانا اذا قوي اثره وعمل به لان الاستحسان غلب
على العمل بالدليل الخفي فبقي له هذا الاسم اولى وان لم
يعمل به وقوله الشيخ وان العمل بالآخر جائز كما جاز
العمل العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه اي من
الطرد سهو من الشيخ لانه قال في اول باب بيان
المقالة الثانية اعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج
بما ليس بدليل ولا حجة فكيف يجوز العمل بما ليس بدليل
ولا حجة وقد تعب في اقامة الدليل على بطلان الطرد
في ذلك الباب فاذا جاز العمل بالطرد على ما قال في هذا
الموضع يكون تعبه ضائعا وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله وظن بعض المتاخرين من اصحابنا ان
العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس في
موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر
قال العمل بالمؤثر اولى وان كان العمل بالطرد جائزا
قال رضي الله عنه وهذا وهم عندي فان اللفظ المذكور
في الكتب في اكثر المسائل الا انا تركنا هذا القياس والمتروك
لا يجوز العمل به وتارة يقول الا اني استقبح ذلك
وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه يكون
كفرا فعرفنا ان الصحيح ترك القياس اصلا في الموضع
الذي ناخذه بالاستحسان وبه يتبين ان العمل بالاصل
لا يكون مع قيام المعارضة ولكن باعتبار سقوط الاضعف
بالاقوى اصلا وقد قال في كتاب السرقة اذا دخل جماعة
البيت وجمعوا المتاع فحملوا على ظهر احدهم فاخرجه

وخرجوا حكمه في القياس القطع على الحال خاصة وفي
الاستحسان يقطعون جميعا وقال في الحدود اذا اختلف
شهود الزنا في الزاويتين من بيت واحد في القياس لا يحد
المشهود عليه وفي الاستحسان يقام الحد ومعلوم ان
يسقط بالشبهة وادنى درجات المعارضة ايراث الشبهة
فكيف يستحسن اقامة الحد في موضع الشبهة وكذلك
قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يصح ردة الصبي التي
ومعلوم ان عند قيام دليل المعارضة يترجح الموجب للاسلام
وان كان هو اضعف كالمولود بين كافر ومسلمة فكيف
يستحسن الحكم بالردة مع بقاء دليل موجب للاسلام
فعرفنا ان القياس متروك اصلا في الموضع الذي يعمل
فيه بالاستحسان وانما سميناه مما تعارض الدليلين باعتبار
اصل الوضع في كل واحد من النوعين لا ان بينهما معارضة
في موضع واحد والى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال
بعضهم في شرحه في معنى قوله وان العمل بالآخر جائز ان
العمل بالقياس جائز عند سلامته عن معارضة
الاستحسان الذي هو اقوى منه فاقول هذا فهم ركيك
لان الشيخ جعل العمل بالاستحسان هو الاولى والعمل
بالقياس جائزا ولا يفهم منه ان العمل بالقياس جائز
اذا لم يكن ثمة استحسان ولا يفهم ايضا ان العمل بالاستحسان
اولى اذا لم يكن ثمة قياس والعمل بالقياس جائز اذا كان
ثمة استحسان ولا حاجة الى زيادة البيان مع ظهوره
قوله وللاستحسان اقسام يعني ان الاستحسان الذي

بل المعقول منه ان العمل بالاستحسان اولى اذا كان ثمة قياس صح

اقسام الاستحسان

هو ترك رأي من الآراء الى ما هو الاولى منه لقوة فيه ليس مقصور
بالاستحسان بالقياس الخفي بل هو اقسام اربعة مستحسن
بالاثر وبالاجماع وبالضرورة وبالقياس الخفي ولكن لما كان
الغرض هنا اتي في باب حكم العلة تقسيم وجوه العلل في حق
الاحكام وتعدية الحكم الى الفرع قسمنا التعدية على قسمين
احد القياس الجلي والقياس الخفي لان التعدية لا تكون الا
بهما قوله هو ما ثبت بالاثر مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم
مع فعل الناسي والتمثيل في هو راجع الى الاستحسان ولو لم
يذكره كان اولى وكذا لو لم يذكر لفظ ومنه في قوله ومنه ما ثبت
بالضرورة ثم اعلم ان السلم لا يجوز قياسا وانما جاز استحسانا
وجه القياس انه بيع معدوم والعقل لا يجوز بيع المعدوم يؤيده
قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك ولكنه شرع رخصة لضرورة
حاجة المفاليس لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وقد روى ابو داود
في السنن باسناده الى ابن عباس رضي الله عنهما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من اسلف في شيء فليسلف في كيل
معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فاستحسن بالاثر
في جواز عقد السلم وترك القياس وتفسير السلم عقد يثبت الملك
في الثمن عاجلا وفي المثمن آجلا وله شرائط عرفت في الفروع
وما قيل في بعض الشروح ان السلم اخذ عاجل بآجل فاسد لان
اللفظ اذا بيعت بثمن مؤجل يوجد هذا المعنى وليس بسلم
ولو قيل بيع آجل بعاجل لم يرد الاعتراض وقد مر البيان
في غاية البيان وعقد الاجارة لا يجوز قياسا لان المنافع المعقود

تفسير السلم

فيما

عليها معدومة للحال لو وجد شيئا فشيئا كما توجد تتلاشى لعدم بقاء
الاعراض وما كان معدوما في الحال لا يقبل العقل تملكه وكذا ما
يتلاشى كما يوجد لا يصح تملكه عقلا ولكنه استحسن بما روي عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من استاجر اجيرا فليعلمه اجره وكما روي عن ابي هريرة
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اعط الاجير اجره
قبل ان يجف عرقه وقد مر ذلك في غاية البيان ولذا بقاء صوم
الناسي في الاكل والشرب لا يجوز قياسا لان الشيء لا يبقى مع ما
يضاده ولكنه جعل باقيا استحسانا بالاثر وهو ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم من اكل او شرب ناسيا فليتم صومه
فانما اطعمه الله وسقاه قوله ومنه ما ثبت بالاجماع وهو
الاستصناع قال محمد في اصل الجامع الصغير ولا باس بالسلم
في طست او قمقم او خفين او نحو ذلك ان كان يعرف وان كان لا
يعرف فلا خير فيه وان استصنع رجل شيئا من ذلك بغير اجل
فهو بالخيار ان شاء اخذه وان شاء تركه الى هنا لفظ الجامع
الصغير اعلم ان الاستصناع على نوعين استصناع فيما ليس فيه
تعامل وهو فاسد بالاتفاق كما اذا طلب من الحائك ان ينسج
له ثوبا بغزل من عنده او طلب من الخياط ان يخيط له قميصا
بكرباس من عنده واستصناع فيما فيه تعامل كما اذا طلب
من الخفاف ان يخرز له خفا باديم من عنده او طلب من
الصفار ان يصنع له قمقمة بصفر من عنده وهذا جائز عندنا
استحسانا والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر وان في كذا ذكر
الخلاف قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولم يذكر قول زفر

في الاشارات

١٤٧

في الاشارات ومختصر الاسرار ومعنى الاستصناع ان يطلب من
الصانع ان يصنع له شيئا من ذلك بثمن معلوم وصورته ما قال
صدر الاسلام في مبسوطه وهو ان يجيء انسان الى اسكاف فيقول
له اخرز لي خفين ويبين صفتهما وقدرهما ويبين الثمن او يجيء
الى صفار فيقول له اصنع لي آنية من صفر ويبين قدره وصفته
وجنسه ونوعه ويبين الثمن ووجه القياس انه بيع المعدوم
فلا يجوز ذلك لنهي النبي صلى الله عليه عن بيع ما ليس عند الانسان ولانه
اجارة في بيع او بيع في اجارة فلا يجوز لان النبي صلى الله عليه
نهى عن صفقتين في صفقة ووجه الاستحسان تعامل
المسلمين باتفاقهم في سائر الاعصار من غير نكير على الاستصناع
فيما فيه تعامل والقياس يترك بالعرف الا ترى انه يجوز دخول الحمام
باجرة غير معلومة اي مدة غير مقدرة وليس هذا الا المزارعة
والمعاملة عند ابي حنيفة لانه نقل على الخلاف من الصدر
الاول وهذا منقول بالاتفاق وباقي البيان يعلم في غاية
البيان قوله ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض
والابار والاواني اعلم ان تطهير هذه الاشياء لا يجوز قياسا
لان الماء النجس وان نزح من البئر يبقى الطين والحجارة
نجسا كما كان وكذا الماء الذي ينبع من البئر يكون نجسا لملاقاة
الماء النجس وكذا الدلو يبقى نجسا لان الماء النجس اصابه وكذا
القياس في الاناء لان الماء الذي يصب فيه يكون نجسا وانما جاز
تطهيرها استحسانا لضرورة الناس الى طهارتها وللضرورة
اثر في دفع الحرج وقال صاحب التقويم ثم الاستحسان قد
يكون نصا وقد يكون ضرورة وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا

خفيًا اما النص فنحو قول ابي حنيفة رضي الله عنه فيمن اكل ناسيا
لصومه لولا قول الناس لقلت يقضي اي القياس الظاهر يوجب
القضاء الا اني استحسنت تركه بنص خاص ورد فيه يخالف قياس
سائر النصوص الثابتة والمعقول الضروري في حصول الصوم مع عدم
الامساك وانه عبارة عن تركه وهذا لان النص فوق الرأي فاستحسن
تركه بعد ان ظهر واما الاجماع فنحو جواز الاستصناع فيما ظهر تعامل
الامة من غير نكير والقياس ان لا يجوز لانه بيع يعمله وهو
معدوم عينا للحال حقيقة ومعدوم وصفا في الذمة والقياس الظاهر
ان لا يجوز بيع الشيء لان العدم من كل وجه فلا يتصور عقد
وليس ثمة معقود عليه لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الظاهر
بتعامل الامة من غير نكير لان الاجماع دليل فوق الرأي وقصروا
الامر عليه لانه معدول به عن القياس واما الضرورة فنحو الحكم
بطهارة البئر والحياض بعد تنجسها والقياس يأبى ذلك لان الدلو
يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس الا ان الشرع حكم
بالتطهير للضرورة لانه لا يمكننا غسلها بماء طاهر الا من طريق نزح
الماء النجس وخروج الماء الطاهر فاستحسنوا ترك العمل بموجب
القياس بعذر العجز فان الله تعالى جعله عذرا في سقوط العمل بكل
خطاب وكذلك جوزوا الاجارة وهو بيع منافع غير موجودة لانها
لا تبقى زمانين فلا يمكن بناء البيع فيها على الوجود فبنوا على
كون العين بحيث يوجد منفعته ليكون بناء على الوجود
الذي هو الاصل للجواز بقدر الامكان واسقطوا ما وراء
ذلك بعذر العجز الى هنا لفظ التقويم قوله وانما غرضنا
هنا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام هذا عذر من الشيخ

عن جعله

عن جعله الاستحسان قياسا خفيا يقابل القياس الجلي مع ان
الاستحسان ليس يقتصر على القياس الخفي لانه اقسام اربعة
فقال نعم ان الاستحسان اقسام ولكن لما كان غرضنا هنا في
باب حكم القياس بيان تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام على
معنى ان العلة اما ان يتعدى حكمها بقياس جلي او بقياس
خفي اقتصرنا في التعدية على قسمين واردنا من الاستحسان القياس
الخفي لا غير وان كان الاستحسان في الواقع على اربعة اقسام
قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها سمينا الذي ضعف
اثرها قياسا وسمينا الذي قوي اثرها استحسانا اي قياسا
مستحسنا وقدمنا الثاني وان كان خفيا على الاول وان كان
جليا لان العبرة لقوة الاثر دون الظهور والجلاء الا ترى ان
الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن بقوة الاثر
وهو الدوام والخلود والصفوة وتأخر الظاهر لضعف اثره
شرح الشيخ في بيان تسمية الاستحسان استحسانا وترجيحه
على القياس فقال لما كانت العلة عندنا علة باثرها لانه لا اعتبار
للاطراد ولا للدوران ولا للاخالة في كون الوصف علة بل الاعتبار
لكونه مؤثرا سمينا ما كان قوي الاثر من القياسين استحسانا
بمعنى انه قياس مستحسن ورجحناه وان كان خفيا على الاول
وان كان جليا لقوة اثر الاستحسان لان العبرة لقوة الاثر
لا للظهور كالدنيا مع العقبى لقوة اثرها لا للدنيا لان العقبى
دار دوام وخلود وصفاء والدنيا دار فناء وعناء وغرارة
غدارة وهي كما قيل الدنيا دار مخافات ومحل آفات
محسبكم فهي معلى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن

نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا ومن اراد
الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان سعيهم
مشكورا وعدم تسمية القياس استحسانا وان اخذ به مر
جوابه وكان حق الكلام ان يقول الذي ضعف اثره والذي
قوي اثره او حقه ان يقول التي ضعف اثرها والتي
قوي اثرها ولكن اراد تذكير الموصول الشيء وهو يشمل
العلة وانث الضمير الراجع الى الذي بتاويل العلة والجلاء
بالفتح والمد بمعنى الظهور يقال جلا لي الشيء جلاء
بمعنى جلي وصفوة الشيء بكسر الصاد صفوة قوله
وكالنفس مع القلب والبصر مع العقل هذا عطف على قوله
الاترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة من حيث المعنى
لانه قوي كالدنيا مع العقبى ولان الشيخ اراد بالنفس الجسد
كما قال عليه السلام ان في جسد ابن آدم لمضغة اذا صلحت
صلح لها سائر البدن واذا فسدت فسد لها سائر البدن
الا وهي القلب ثم القلب لقوة اثره وان كان خفيا اقوى
واولى من الجسد وان كان ظاهرا لان القلب سلطان
الاعضاء تطيعه في امره ونهيه ولهذا شرفه الله تعالى
بجعله محل الايمان الذي هو اقوى المعارف وشرط صحة
جميع العبادات قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقال في الفريقين قال اهل اللغة النفس في كلام العرب
على وجهين احدهما قولك خرجت نفس فلان اي روحه
ويقال في نفسه ان يفعل كذا اي في روعه والثاني ان
معنى النفس حقيقة الشيء وجملته تقول قتل فلان نفسه

في

الاعضاء

روحه

والمعنى انه اوقع الهلاك بذاته كلها وقد اختلف العقلاء في حقيقة
النفس اختلافا كثيرا عرف ذلك في الصحائف وغيرها والبصر
وان كان ادراكه ظاهرا اترجح عليه العقل لقوة اثره لانه
يدرك المحسوسات بالمشاهدة والمغيبات بطريق الفكر بخلاف
البصر لانه لا يدرك المغيبات وكان اثر العقل اقوى قوله
لمثال ذلك ان سؤر سباع الطير في القياس نجس لانه
سؤر ما هو سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا
معنى ظاهر الاثر لانهما سواء في حرمة الاكل وفي الاستحسان
هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع
به شرعا وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما
بين الحكمين وهو النجاسة المجاورة فيثبت صفة النجاسة
في رطوبته ولعابه وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ
ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس
الاترى ان عظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فصار باطنا
ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكمه لعدمه وعدم
الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص على ما نبين في باب
ابطال تخصيص العلل ان شاء الله تعالى في مثال ما قدمنا الثاني
وان كان خفيا على الاول وان كان جليا وهذا مثال القسم الاول
من القياس والقسم الاول من الاستحسان والقسم الاول
من القياس ما ضعف اثره والقسم الاول من الاستحسان ما
قوي اثره وان كان خفيا ان سؤر سباع الطير نجس قياسا
على سؤر سباع البهائم لانها تشتركان في حرمة الاكل لاشتراكها
في السبعية فتشتركان في حرمة السؤر ايضا لهذا المعنى وهذا

ضرورة
ل

هذا
مع
الظاهر
مع

معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست
لعينه بدليل جواز الانتفاع به شرعا كالاصطياد به وبيعه
وجواز الانتفاع بجلده وعظمه فلو كان نجس العين لم
يجز الانتفاع به كالخنزير ثم سباع البهائم انما صار سورها
نجسا لاختلاط سورها برطوبة اللعاب المتولد من
اللحم النجس لان اللعاب يتولد من اللحم فياخذ حكمه
ولحوم السباع نجسة فكذا لعابها بخلاف سباع الطير
حيث لا يكون سورها نجسا لعدم هذا المعنى لانها تاخذ
الماء بمنقارها ثم تبتلعه والمنقار عظم جاف خال
عن الرطوبة وهو بذاته طاهر ايضا فلا يكون سورها
نجسا الا ترى ان عظم الميتة طاهر عندنا اذا لم يكن
نجس العين فعظم الحي اولى وازداد فخر الاسلام بالحكمين
في قوله فاثبتنا حكما بين الحكمين الطهارة ونجاسة العين
وبالحكم بينهما النجاسة المجاورة لان دليل سقوط النجاسة
موجود وهو جواز الانتفاع ودليل سقوط الطهارة موجود
ايضا وهو حرمة اللحم فثبتت هذه النجاسة وهي النجاسة
المجاورة فصار سور سباع البهائم نجسا لوجود مجاورة
النجاسة بالسور ولم يكن سور سباع الطير نجسا لعدم هذا
المعنى فكان الاستحسان اقوى من القياس الظاهر فترك
العمل بالقياس لعدمه في مقابلة الاستحسان لقوته
وبهذا التقرير تبين ان القول بالاستحسان ليس بتخصيص
العلة لان عدم الحكم لعدم العلة لا يسمى تخصيص
العلة لان تخصيص العلة ان يوجد العلة ولا حكم لها

بوجود

وهنا لم يوجد

وهنا لم يوجد العلة لان المنجس اختلاط الرطوبة النجسة
في اللعاب بالسور ولم يوجد الاختلاط في سور سباع الطير
لكون المنقار عظما جافا خاليا عن الرطوبة وقال
شمس الائمة السرخسي في اصوله وبيان ما يسقط اعتباره
من القياس لقوة اثر الاستحسان الذي هو القياس
المستحسن في سور سباع الطير فالقياس فيه النجاسة
اعتبارا بسور سباع الوحش بعلة حرمة التناول
وفي الاستحسان لا يكون نجسا لان السباع غير محرم
الانتفاع بها فعرفنا ان عينها ليست بنجسة وانما كانت
نجاسة سور سباع الوحش باعتبار حرمة الاكل لانها
تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتحلب
من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تاخذ الماء
بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم جاف والعظم
لا يكون نجسا من الميت فكيف يكون نجسا من الحي ثم
تايد هذا بالعلة المنصوصة في الهرة فان معنى البلوى
يتحقق في سور سباع الطير لانها تنقض من الهواء ولا
يمكن صون الاواني عنها خصوصا في الصحارى وبهذا
تبين ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول
بتخصيص العلة فقد اخطا لان بما ذكرنا تبين ان
المعنى الموجب لنجاسة سور سباع الوحش الرطوبة
النجسة في الالة التي تشرب بها فقد انعدم ذلك في
سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون
من تخصيص العلة في شيء وعلى اعتبار الصورة يترآى

ذلك ولكن يتبين عند التامل انعدام العلة ايضا الى هنا لفظ شمس
الائمة رحمه الله في اصوله وقال في مبسوطه واما سؤر سباع الطير
كالبازي والصقر والشاهين والعقاب وما لا يؤكل لحمه من الطير
ففي القياس نجس لان ما لا يؤكل لحمه من سباع الطير معتبر
بما لا يؤكل لحمه من سباع الوحش ولكنا استحسنا فقلنا بانه
مكروه لانها تشرب بمنقارها ومنقارها عظم جاف بخلاف سباع
الوحش فانها تشرب بلسانها ولسانها رطب من لعابها ولان في
سؤر سباع الطير تتحقق البلوى لانها تنقض من الهواء فلا يمكن
صون الاواني عنها خصوصا في الصحارى بخلاف سباع الوحش
وعن ابي يوسف ما يقع على الجيف من سباع الطير فسؤره نجس
لان منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة الى هنا لفظ المبسوط
وقال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير روى الحسن ابن
زياد عن ابي حنيفة انه قال ان كان هذا الطير لا يتناول الميتة
مثل البازي الاهلي ونحو ذلك فلا يكره الوضوء وانما يكره في الطير
الذي يتناول الميتة قوله واما الذي ظهر فساده واستترت
صحته واثره فهو القياس الذي عمل به علماؤنا رحمهم الله فقابله استحسان
ظهر اثره واستتر فساده فسقط العمل به هذا بيان القسم الثاني
من القياس والقسم الثاني من الاستحسان اي واما القياس الذي
ظهر فساده وخفي صحته واثره عمل به علماؤنا لصحة اثره وقد
قابله استحسان ظهر اثره وخفي فساده وترك العمل به اخذا
بالقياس قوله مثاله انهم قالوا فيمن تلا اية السجدة في الصلاة
انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال تعالى وخر راكعا واناب
وفي الاستحسان لا يجوز لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه

لكن

كما في سجود الصلاة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فمجاز محض
لكن القياس اولى باثره والاستحسان متروك لفساده الباطن وبيانه
ان السجود لم يجب عند التلاوة قربة مقصودة الا ترى انه غير
مشروع مستقلا بنفسه وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا عند
هذه التلاوة والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل بخلاف الركوع
في غير الصلاة وبخلاف سجود الصلاة فصار الاثر الخفي مع الفساد
الظاهر احق من الاثر الظاهر مع الفساد الباطن اي مثال
القياس الذي عمل علماؤنا بالقوة وتركوا الاستحسان انهم قالوا فيمن
تلا اية السجدة فركع بها ينوي بالركوع سجود التلاوة جاز ركوعه
عن سجود التلاوة قياسا لا استحسانا وفيه تفصيل نبينه بعد فراغنا
من كلام الشيخ ان شاء الله تعالى وجه القياس ان الله اطلق اسم
الركوع على السجود قال تعالى وخر راكعا اي ساجدا والسجود يجوز
فكذا الركوع لكن فساد القياس ظاهر للتمسك بالمجاز اذ الحقيقة
احق بان يراد ووجه الاستحسان ان بين السجود والركوع مخالفة
ومغايرة فلا يلزم من جواز احدهما جواز الاخر والمامور للتلاوة
ليس الا السجود ولهذا لا ينوب الركوع عن السجدة الصلاتية مع
انهما موجبا تحريمة واحدة ولا ينوب الركوع ايضا خارج الصلاة
عن سجدة التلاوة واثر الاستحسان ظاهر لقوله تعالى واسجد واقترب
ولقوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها وفساد الاستحسان
تواري للتخلف المعلول عن العلة وهو انه لا ينوب الركوع عن سجدة
التلاوة مع وجود الموجب لجوازه وهو اظهار التواضع ولان فيه
الحاق قربة غير مقصودة بقربة مقصودة وهو فاسد بيان
الالحاق ان عدم جواز الركوع عن سجدة التلاوة قياسا على عدم

جواز الركوع عن سجدة صلاتية الحاق لغير المقصود بالمقصود
وهذا لان السجدة الصلاتية قربة مقصودة وسجدة التلاوة ليست بقربة
مقصودة بدليل عدم لزومها بالنذر كالوضوء اما وجه القياس
فمجاز محض لانه اريد بالركوع السجود مجازا لا حقيقة في قوله تعالى
وخر راكعا والمجوز كون كل واحد من الركوع والسجود ركنا للصلاة
وانما صار القياس اولى من الاستحسان مع ان القياس تمسك بالمجاز
لقوة اثره الباطن بيانه ان المقصود من سجود التلاوة ليس السجود
لذاته لانها قربة غير مقصودة لما قلنا بل المقصود من السجود اظهار
الخضوع والخشوع بموافقة الاولياء ومخالفة الاعداء الذين استكبروا
عن السجود لله تعالى اليه اشار في قوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض
من دابة الآية والتواضع كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع فيجوز
هذا كما يجوز ذاك بخلاف الركوع خارج الصلاة حيث لا ينوب عن
سجدة التلاوة لان الشرط وقوع الركوع قربة وهو لم يشرع قربة في غير
الصلاة بخلاف سجدة صلاتية حيث لا ينوب الركوع عنها لانها قربة
مقصودة فلا يخرج عن عهدتها الا باتيانها مقصودة فان قلت
لم قلتم بان اثر الاستحسان ظاهر والاستحسان فيه نوع خفاء قلت
انما قلنا بانه ظاهر لان المامور به هو السجود لا يحصل بالركوع لكن
فيه خفاء لانك تقول المامور به غير الركوع فلا يخرج المكلف عن
عهدته المغاير باداء المغاير الآخر وقول الشيخ فصار الاثر
الخفي وهو حصول التواضع في العمل بالقياس مع الفساد الظاهر
وهو التمسك بالمجاز في العمل بالقياس اولى من الاثر الظاهر وهو
ان المامور هو السجود فلا يحصل بالركوع في العمل بالاستحسان مع
الفساد الخفي وهو تخلف المعلول عن العلة في العمل بالاستحسان

ايضا

ايضا كما بينا وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وبيان الاستحسان
الذي تظهر اثره وتخفى فساده مع القياس الذي يستتر اثره
ويكون قويا في نفسه حتى يوخذ فيه بالقياس ويترك ما اذا
تلا المصلي سورة في اخرها سجدة فركع بها فالقياس تجزيه
وفي الاستحسان لا تجزيه عن السجود وبالقياس ناخذ فوجه
الاستحسان ان الركوع غير السجود وضعا الا ترى ان الركوع
في الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة فلا ينوب عن سجدة التلاوة
بالطريق الاولى لان القرب بين ركوع الصلاة وسجودها اظهر
من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة ولو تلا خارج الصلاة
فركع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلاة اولى لان الركوع هنا مستحق
بجهة وهناك لا وفي القياس قال الركوع والسجود يتشابهان
قال تعالى وخر راكعا اي ساجدا ولكن هذا من حيث الظاهر
مجاز محض ووجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبار شبه
صحيح ولكن قوة الاثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان
خفي وبيان ذلك انه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين
السجدة ولهذا لا تكون السجدة الواجبة قربة مقصودة بنفسها حتى
لا تلتزم بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع واظهار المخالفة
للذين امتنعوا من السجود استكبارا منهم كما اخبر تعالى عنهم في
مواضع السجدة قلنا ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه
ان يكون بطريق هو عبادة وهذا يوجد في الصلاة لان الركوع
فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة ولقوة الاثر من
هذا الوجه اخذنا بالقياس وان كان مستترا وسقط اعتبار
الجانب الآخر في مقابلته الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال محمد

الاستحسان فيما يتعلق بكتاب الصلاة صح

ينوب ل

الله تعالى صح

في الاصل قلت ارايت الرجل يقرا السجدة وهو في صلاة والسجدة
في آخر السورة الا آيات بقيت من السورة بعد آية السجدة
قال هو بالخيار ان شا ركع بها وان شاء سجد بها قلت
فان اراد ان يركع بها ختم السورة ثم ركع بها اتجزيه
قال نعم قلت فان اراد ان يسجد بها سجد عند الفراغ
من السجدة ثم يقوم فيتلو ما بعدها من السورة وهو
آيتان او ثلاث ثم يركع قال نعم ان شاء وان
وصل بسورة اخرى فهو احب الي قلت فان كانت السجدة
في آخر سورة ليس معها شيء فسجد بها ثم قام قال
لا بد له ان يقرا سورة او آيات من سورة اخرى فيركع
بها قلت فان كانت السجدة في وسط السورة كيف يصنع بها
قال يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي او ما بدا له منها
ثم يركع قلت فان اراد ان يركع بالسجدة بعينها هل
تجزيه ذلك قال اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة
سواء لان كل ذلك صلاة الا ترى الى قول الله تعالى في كتابه
وخر راكعا وتفسيرها خر ساجدا فالركعة والسجدة سواء
في القياس واما في الاستحسان فانه ينبغي له ان يسجدها
وبالقياس نأخذ قلت فان اراد ان يسجد وهو راكع كيف
ينبغي له ان يصنع قال يرفع راسه من الركوع فيخر ساجدا
ثم يرفع راسه فيقوم فيعود الى حال ركوعه الى هنا لفظ
الاصل قوله وهذا قسم عز وجوده فاما القسم الاول
فاكثر من ان تحصى اي عمل علمائنا بالقياس دون الاستحسان
بترجيح القياس على الاستحسان قسم عزيز الوجود يعني

اي من آية السجدة

قال شمس الائمة في شرح الكافي لكيلا يكون بانيا للركوع على السجود قال رحمه الله فان لم يفعل ولكنه لما رفع راسه ركع اجزاه ويكره ذلك هـ

انه قليل الوجود جدا فاما القسم الاول وهو العمل بالاستحسان
دون القياس فكثير جدا خارج عن العد والاحصاء ثم
رجحان القياس على الاستحسان والاخذ بالقياس دون
الاستحسان في احدى عشرة مسألة ذكرها الناطفي في
كتاب الاجناس في كتاب الاستحسان وفي آخر كتاب الوصايا
ايضا الاولى قال في كتاب صلاة الاصل لو قرا آية
السجدة في صلاته في وسط السورة ولم يسجدها وركع ينوي
السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس
ولا يجوز في الاستحسان وبالقياس اخذ والمسألة الثانية
قال في كتاب طلاق الاصل اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا
فانت طالق فقالت قد ولدت وكذبها الزوج قال في القياس
لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق آخذ فيها بالقياس فادع
الاستحسان ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت
قد حضت يقع الطلاق استحسن في هذا لانه لا يعلم الحيض
الا من جهتها وفي الولادة يعلم من غيرها كالقابلة
والمسألة الثالثة قال في كتاب رهن الاصل رجلان في
ايديهما دار اقام كل واحد منهما بينة ان فلانا يعني رجلا
آخر رهنها عنده واقبضها اياه انه لا يكون رهنا لواحد
منهما في القياس وبه نأخذ ولم يذكر الاستحسان وذكر في كتاب
الشهادات في الاصل وفي الاستحسان يكون لكل واحد نصفها
رهنا بنصف الدين ولم نأخذ بذلك واخذنا بالقياس ولو
كان هذا بعد موت الراهن والمسألة بحالها تقبل في
قول ابي حنيفة ومحمد بينتهما ويكون ذلك رهنا لهما يباع في

المسائل احدى عشرة مسألة ذكرها الناطفي في الاجناس

دينها استحسانا وقال ابو يوسف الرهن باطل وابو يوسف ومحمد
اخذا حال الحيوة الراهن بالقياس وبعد موت الراهن اخذا
بالاستحسان وفرقا بينهما بان بعد موت الراهن المقصود
استيفاء الدين من ثمن المرهون فنفس استيفاء الحق
هو المقصود لذلك فتقبل فاما حالة الحيوة فالمقصود حق
الحبس بذلك عليهما لا يباع الرهن حال حيوة الراهن فهو
رهن مشاع فلا يصح وفي رد ذلك اذا رهن عند هي بعقد
واحد هذا جائز في قولهم لانه رهن واحد فلا يكون مشاعا
ويكون جميعه رهنا عند كل واحد منهما ولو قضى دين احدهما
كان للآخر امساك جميعها والرهن وثيقة فلا ينتقض
والمسئلة الرابعة قال في كتاب بيوع الاصل لو اختلف الطالب
والمطلوب فقال الطالب اسلمت اليك في ثوب يهودي طوله
خمسة اذرع في ثلثة اذرع فانهما يتحالفان في القياس
وينبغي في الاستحسان ان يكون القول قول المطلوب وبالقياس
اخذ وذلك ان الصفات في السلم معقود عليها والذرع هي
الصفة والمسئلة الخامسة قال في الجامع الكبير لو ان اربعة
شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان وامر
القاضي برجمه ثم وجد الامام شاهدي الاحصان عبدين
او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابه
جراحات في ذلك القياس في هذا ان يقام عليه حد الزنا
بمائة جلدة وهو قول ابي يوسف ومحمد واما في الاستحسان
يدرا عنه الحد ويسقط عنه ما بقي وبالقياس
اخذ وترك الاستحسان لان في اقامة الحد جمعا بين

بعض

له

صح عليه

بعض الرجم والحد فيؤدي الى الزيادة في حد الجلد فالم يكن
وجب عليه ووجه القياس ان ما حصل من بعض الرجم
لم يكن على وجه الحكم بوجود شهود الاحصان عبيدا فكان
وجوده كعدمه فبقي موجب شهادة الزنا وهو الحد لذلك
يقام عليه الحد والمسئلة السادسة قال في الجامع الكبير
اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي بجلده مائة ثم
شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد فالقياس
في هذا ان يرجم وهو قول ابي يوسف ومحمد واما الاستحسان
فانه لا يرجم وبالقياس اخذ ذكر هاتين المسئلتين في باب
الشهادات في الجامع والمسئلة السابعة قال في كتاب
رهن الاصل لو تزوج امراة على عبد بغير عينه مسمى واعطاها
رهنا بمهرها ثم طلقها قبل الدخول لها المتعة ولو هلك
الرهن عندها يذهب بالمتعة في قول محمد استحسانا
والقياس ان لا يذهب بالمتعة وهو قول ابي يوسف وللمراة
مطالبة الزوج بالمتعة دينا عليه لان المتعة ليست ببعض
المهر ولا بدل عنه بل هي دين اخر الا ترى ان المهر موجب
عقد النكاح والمتعة موجب الطلاق قبل الدخول ووجه
قول محمد ان المتعة تجب عند سقوط المهر فجرى ذلك
مجرى الرهن بالمسلم فيه ولو تقايلا السلم كان لرب السلم ان
يحبس الرهن براس مال السلم والمسئلة الثامنة قال
في كتاب وكالة الاصل ولو وكل الحربي المستامن حربيا
مستامنا بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي
الوكيل فان كان الوكيل وكيل المدعي لا ينعزل ولحق

الخصومة ولو كان الوكيل وكيل المدعا عليه القياس ان
ينعزل الوكيل ويبطل الوكالة وفي الاستحسان لا يبطل
الوكالة ولا ينعزل الوكيل وبالقياس ناخذ اشار الى ان
القياس والاستحسان في المسئلة الثانية والصحيح ان القياس
والاستحسان في المسئلتين جميعا القياس ان ينعزل الوكيل
في المسئلتين وفي الاستحسان لا ينعزل فيهما وبالاستحسان
اخذنا في المسئلة الاولى وفي المسئلة الثانيه اخذنا بالقياس وجه
القياس في ذلك وهو ان الدار تباين بهما لان الذي
في دار الاسلام من اهل دار الاسلام لانه مستامن حكمه حكم
اهل الذمة والذي التحق بدار الحرب صار من اهل دار الحرب
وجه الاستحسان في ذلك وهو انهما تباين بهما الدار من
جميع الوجوه لان الذي في دار الاسلام من اهل دار
الحرب وهو في دارنا عارية فلا يبطل الوكالة الا انا اخذنا
بالقياس اذا كان الوكيل للمدعا عليه وقلنا انه ينعزل
لانه لا فايدة في ابقاء الوكالة لان ابقاء الوكالة بالقضاء على
المدعا عليه للمدعي ولا يجوز للقاضي ان يقضي لانسان على
انسان في دار الحرب لانه لا ولاية له على ما كان في دار الحرب
وعلى من كان في دار الحرب والمسئلة التاسعة قال في
الزيادات رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من امة
غيره بالنكاح فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه فان
في القياس الشرا يقع للاب ولا يقع للمعتوه واما في الاستحسان
فالشرا يقع للمعتوه وبالقياس اخذ ولو اشترى ابن المعتوه
فانه لا يلزمه ويلزم الاب ويعتق عليه لانه ابن ابنه والمسئلة

العاشرة قال في ديات الاصل لو وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق
باخر وتعلق الاخر باخر ووقعوا جميعا فماتوا فوجد في البئر بعضهم
على بعض فان حافر البئر يضمن دية الاول ويضمن الاول دية
الثاني ويضمن الثاني دية الثالث فيكون ذلك على عواقلهم فهذا
هو القياس وبه ناخذ وفيها قول اخر ان دية الاول اثلاثا على
حافر البئر ثلث الدية وعلى الاوسط ثلث الدية لانه جر الثالث
عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو الذي جر الثاني عليه
واما دية الثاني فنصفان نصفها هدر ونصفها على الاول واما دية
الثالث فكلها على الثاني واذا لم يعرف من اي ذلك ماتوا بطل نصف
ذلك كله واخذ بالنصف وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني
يحكي عن ابي بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي ان القياس
الذي ذكره قول محمد بن الحسن والقول الاخر هو قول ابي يوسف
على جهة الاستحسان والمسئلة الحادية عشرة قال في كتاب نكاح
الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او قال لامته هذه ابنتي اوقعت
العتق اخذ في هذا بالقياس وتركت الاستحسان وذكر الشيخ
ابو المعين النسفي في شرح الجامع الكبير في باب السجدة ثلاث
مسائل رجع فيها ابو يوسف من الاستحسان الى القياس احداها
ان التلاوة اذا تكررت في ركعتين فالقياس ان يلزمه سجدة واحدة
وهو قول ابي يوسف الاخر وفي الاستحسان يلزمه لكل تلاوة سجدة
وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد والثانيه ان الرهن بمهر
المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول ابي يوسف الاخر
وفي الاستحسان يكون رهنا وهو قول محمد والثالثة ان العبد
اذا جنى جناية فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم مات

اي لان الاوسط
جر الثالث
على الاول

المجني عليه القياس ان يخير المولى ثانيا وهو قول ابي يوسف الاخير وفي
الاستحسان لا يخير وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد رحمه الله الى
هنا لفظ ابي المعين في شرحه قوله وفرق ما بين المستحسن
بالاثر او الاجماع او الضرورة وبين المستحسن بالقياس الخفي ان
هذا يصح تعديته بخلاف الاقسام الاول لانها غير معلولة الا ترى
ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المثمن لا يوجب يمين البائع
قياسا لان المشتري لا يدعي عليه شيئا وانما البائع هو المدعي وفي
الاستحسان يجب اليمين عليه لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشتري
ثمنا وهذا حكم قد تعدى الى الوارثين والى الاجارة وما اشبه ذلك
واما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر بخلاف القياس عند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث
والى حال هلاك السلعة اي فرق ما بين المستحسنات الاربع ان
التعدية تصح في المستحسن بالقياس الخفي دون سائر المستحسنات
لان من شرط التعدية ان لا يكون الاصل معدولا عن القياس وسائر
المستحسنات معدول عن القياس لثبوتها بخلاف القياس والوجه
الاخير ليس بمعدول عن القياس لثبوته على وفاق القياس الخفي
فصح تعديته ولهذا قلنا اذا اختلف العاقدان في مقدار الثمن
قبل قبض المثمن اي المبيع بان قال البائع مثلا بعته بعشرة وقال
المشتري اشتريته بخمسة لا يجب اليمين على البائع قياسا لانه المدعي
واليمين على المنكر بالحديث المشهور وهو غير منكر لان المشتري
لا يدعي عليه شيئا وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع كما
يجب على المشتري فيتحالفان لان المشتري يدعي عليه تسليم المبيع
باقل الثمنين وهو ينكر فكذا البائع يدعي زيادة الثمن على المشتري

اختلافا في الثمن

والوجه ل

وهو ينكر فيجري التحالف بينهما حكما للانكار ثم تعدى هذا الحكم
وهو التحالف من البائع والمشتري الى وارثيهما اذا اختلفا بعد
موتهما قبل قبض المبيع وكذا تعدى من البيع الى الاجارة اذا اختلف
المواجر والمستاجر قبل استيفاء المنافع في مقدار البدل وتعدى
ايضا الى ما اشبه ذلك كما اذا اختلف الزوجان في مقدار المهر
وادعى الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجتني بالفين فايهما
اقام البينة قبلت بينته فان اقاما البينة فالبينة بينة المراة
فان لم يكن لهما بينة تحالفا عند ابي حنيفة ولا يفسخ النكاح
ولكن يحكم مهر المثل فان كان مثل ما اعترف الزوج او اقل
قضي بما قال الزوج وان كان مثل ما ادعته المراة او اكثر
قضي بما ادعت المراة وان كان مهر المثل اكثر مما اعترف به
الزوج واقل مما اعترفت به المراة قضي لها بمهر المثل كذا ذكره
القدوري في مختصره وهذا لان النكاح يشبه البيع من حيث انه
يحتمل الفسخ بخيار العتق وخيار البلوغ وعدم الكفاءة ويجري
فيه التسليم والتسلم فلما اشبه البيع وجب فيه التحالف كما في البيع
وكما اذا وقع الاختلاف بعد هلاك السلعة ولو اخلفت بدلا بان
قتل العبد المبيع قبل القبض يجري التحالف فاما بعد القبض
فانما وجب التحالف بخلاف القياس بالحديث وهو قوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا لانه
ليس في الحديث فصل بين القبض وعدمه فلم يصح التعدية
لثبوته بخلاف القياس حتى لم يجر التحالف بين الوارثين
بعد القبض ولا يتحالف العاقدان بعد هلاك السلعة عند
ابي حنيفة وابي يوسف ولا يتحالف المواجر والمستاجر اذا

اختلفا في قدر المهر

بينة المراة

بين الوارثين

مستاجرين

اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وانما قلنا انه ثابت بخلاف القياس
لان المبيع سالم للمشتري لا يدعي شيئا وقال علاء الدين العالم في طريقة
الخلاف اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن والسلعة هالكة
بعد القبض لا يتحالفان والقول قول المشتري مع يمينه وقال محمد
رح فهي يتحالفان ويترادان العقد بالقيمة واجمعوا على ان
السلعة اذا كانت قائمة يتحالفان سواء كان قبل القبض او بعد
القبض وحاصل الخلاف في تحليف البائع عندنا لا يحلف البائع
وعندهما يحلف وجه قول محمد ان كل واحد منهما مدعي ومدعا
عليه فان البائع يدعي عقدا ينكره المشتري والمشتري يدعي عقدا
ينكره البائع وله في هذه الدعوى فائدة وهي دفع الزيادة التي يدعيها
البائع فيتحالفان ويقبل بينته على دعواه لانها صحيحة فيتوجه اليمين
له على البائع ايضا لان دعوى المشتري صحيحة يؤيده قوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا من غير فصل بين قيام
السلعة وهلاكها يدل عليه الاحكام لما اذا اختلفا في جنس العقد
بعد هلاك السلعة بان ادعى احدهما البيع والآخر الهبة او اختلفا
في جنس الثمن بان ادعى احدهما البيع بالدراهم والآخر البيع
بالدنانير يتحالفان ويترادان وكذلك لو اختلفا في مقدار الثمن
حال قيام السلعة قبل القبض يتحالفان فكذا هذا ولنا ان التحالف
بعد القبض حال قيام السلعة ثبت بخلاف القياس بقوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا لان المشتري
ليس بمدعي حقيقة لان المدعى ههنا هو الشرا والشرا لا يراد لذاته
وانما يراد لحكمه وحكم الشرا لزوم الثمن وسلامة المبيع للمشتري فلو
كان مدعيا للشرا لا يخلو اما ان كان مدعيا للزوم الثمن او

ولهذا

لسلامة المبيع للمشتري فلا وجه الى الاول لانه حكم يلزمه لغيره فكيف
يصلح مدعيا ولا وجه الى الثاني ايضا لان المبيع سالم له بدون الدعوى
للبائع مقر بذلك فاذا لم يكن المشتري مدعيا لا يتوجه اليمين
على البائع لان اليمين على المنكر بالحديث وقد عرف ان الحكم اذا
اذا ثبت بخلاف القياس لا يتعدى الى غير مورد النص فلا يثبت
التحالف حال هلاك السلعة والجواب عن الحديث الذي رواه محمد
فنقول هو مقيد بحال قيام السلعة وان ورد مطلقا عنه بدلالة
متصلة وهي قوله وترادا لان الرد نقض القبض ونقض القبض
بعد هلاك السلعة لا يتصور والجواب عن قوله ان دعواه تفيد
دفع زيادة الثمن فنقول يجب ان تثبت فيما يوجبه العقد للمشتري
وذلك ملك الذات واليد فاما قدر الثمن فهو حق البائع لا حق
المشتري ولا فائدة له فيه ودفع زيادة الثمن يحصل بيمين المشتري
فلا حاجة الى يمين البائع والجواب عن الاحكام فنقول اذا
اختلفا في جنس العقد وجنس الثمن حال هلاك السلعة سلم بعض
اصحابنا وخرجوا وقالوا كل واحد منهما يحلف على عقد غير العقد
الذي حلف عليه الآخر فاذا حلفا لم يظهر واحد من العقدين في
يده تالفة من ملك غيره فيجب قيمتها من غير فسخ وفي مسئلتنا
اتفقا على عقد واحد فاذا لم يثبت الزيادة احتجنا الى فسخ عقد
ثابت باتفاقهما والفسخ ابتداء لا يقع في هالك وبعض اصحابنا منعوا
وقالوا انها على هذا الخلاف وهو الصحيح والمذكور في بعض الكتب
قول محمد كذا ذكره علاء الدين العالم في طريقة الخلاف واما اذا
اختلفا في مقدار الثمن حال قيام السلعة قبل القبض فنقول
كل واحد منهما مدعي حقيقة منكر حقيقة لان البائع يدعي تسليم

عوى

فبقيت العين
صح

الثمن الذي يدعيه مقابلا بهذا المبيع والمشتري ينكره والمشتري
يدعي تسليم المبيع بهذا القدر من الثمن الذي يدعيه والبائع ينكره
فكان كل واحد منهما منكرا حقيقة فجاز تحليفهما اما هنا بخلافه
قلت صورة الدعوى حاصلة من المشتري وان لم يكن مدعيا
حقيقة فينبغي ان تكون الصورة كافية لتوجه اليمين على البائع كما هي
كافية لقبول بينة المشتري قلت الفرق بين البينة واليمين
ظاهر لان اليمين تتوجه على المدعى عليه وهو واقف على حقيقة
الحال فلم نكتف بصورة الدعوى والبينة قول الشهود ولا وقوف
لهم ولا علم على حقيقة الدعوى فاكتفي بصورتها ولهذا اذا قال المودع
رددت الوديعة او هلكت واقام البينة على ذلك تقبل ولكن لا
يحلف المالك وان كان منكرا صورة لكون المودع مدعيا صورة
والباقي مما يتعلق بهذا الموضع يعلم في غاية البيان واما في الاجارة
اذا اختلفا بعد الاستيفاء لم يتحالفا فيكون القول قول المستاجر
مع يمينه لان فائدة التحالف فسخ العقد والتراد فبعد استيفاء
المنافع لا يمكن الفسخ فيها لانها اضمحلت وتلاشت ولان اليمين
على المنكر والمستاجر لا يدعي على المؤاجر تسليم المنافع لان المستاجر
استوفاها فلا يكون المؤاجر منكرا فلا تجري التحالف وانما اليمين
على المستاجر لانه المنكر للزيادة التي للزيادة التي يدعيها المؤاجر
وهذا على اصل ابي حنيفة وابي يوسف ظاهر لان هلاك المعقود
عليه في البيع يمنع التحالف عندهما اما عند محمد فانما لم يمنع الهلاك
التحالف في باب البيع لان العين متقومة بنفسها وكانت القيمة
قائمة مقام العين وفي باب الاجارة المنافع ليست متقومة
بنفسها بل بالعقد فاذا انفسخ العقد بالتحالف لا يبقى العقد ولا

يتقوم المنافع بلا عقد فلهذا لم يجر التحالف عنده ايضا فوجب الرجوع
الى قول المستاجر لانه هو المستحق عليه ومتى وقع الخلاف في
الاستحقاق كان القول قول المستحق عليه مع يمينه والباقي يعلم
في غاية البيان وقول الشيخ وهذا الحكم اشارة الى التحالف وقوله
الى الوارثين بلفظ التثنية اي الى وارثي البائع والمشتري
قوله وانما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم لجهلهم
بالمراد فاذا صح المراد على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة
وثبت انهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي في
بعض كتبه استحسن كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان
افصحهما واقواهما وهذا جواب عن انكار الخصوم على اصحابنا
في استعمال الاستحسان حيث قالوا القول بالاستحسان عمل
بالشهوة والهوى فقال الشيخ ليس مرادهم منه ذلك بل مرادهم
منه العمل باقوى الدليلين من وجهي القياس فاذا صح مرادهم
على ما قلنا قبل هذا بطلت منازعتهم في العبارة وقد استعمل
الشافعي مثل هذه العبارة حيث استعمل لفظ استحب ولا
فرق في المعنى بين لفظي استحب واستحسن فاذا جاز
استعمال استحب جاز استعمال استحسن بالطريق الاولى
لانه افصح اللفظين قال تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه وقال تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم وقد
استقصينا الكلام في الاستحسان في اول الباب قوله والاستحسان
بالاثر ليس من باب خصوص العلل ايضا على ما بينا يعني
كما ان الاستحسان بالقياس الخفي ليس من باب خصوص
العلل على ما بينا عند بيان قوله مثال ذلك ان سؤر سباع

الطير نجس فكذلك الاستحسان بالاثر ليس من باب تخصيص
العلل ايضا على ما يجى فى باب فساد تخصيص العلل وقوله
وقولنا فى بيان حكم العلة انه ثابت فى الفرع بغالب الراى على
احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلل انه لا يثبت به الحكم
قطعا ويبتنى عليه مسائل احوال المجتهدين وانما ذكر الشيخ
هذا الكلام لبيان المناسبة بين البابين معناه ان قولنا
فى اول باب حكم العلة فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص
فتعديه حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت بغالب الراى على احتمال
الخطا راجع الى فصل من فصول احكام العلل وذلك انه لا يثبت
بالراى الحكم قطعا ويبتنى على انه لا يثبت به الحكم قطعا مسائل
احوال المجتهدين لان الحكم الثابت بالاجتهاد لا يثبت قطعا
فناسب ان يذكر باب معرفة احوال المجتهدين بعد باب حكم
العلة والله اعلم وهذا اخر الدفتر الثامن من كتاب الشامل
فى شرح اصول الفقه للشيخ الامام فخر الاسلام البزدوى رحمه الله
ويتلوه فى الذى يليه وهذا باب معرفة احوال المجتهدين
ومنازلهم فى الاجتهاد ونقله العبد الضعيف محمد بن احمد حما
الفارابى عن خط مؤلفه الشيخ الزاهد الفاضل الكامل ابو حنيفه
امير كاتب بن امير عمر العميد المدعو بقوام الفارابى الاتقانى
رحمه الله عليه وعلى الكاتب وعلى جميع المسلمين آمين والحمد لله رب العالمين

ووقع الفراغ من نقل هذه النسخه المباركه فى اواخر
شهر ربيع الاول بعد صلاة الجمعة فى مدرسة صير غتمشيه
حرسها الله تع عن الآفات من سنة ستين وسبعمائة
والحمد لله رب العالمين

كتبه العبد الضعيف
مؤلفه ابو حنيفه
امير كاتب بن امير
عمر العميد المدعو
بقوام الفارابى
الاتقانى يوم الخميس
الثالث عشر من
ذى القعدة من
سنة ست وخمسين
وسبعمائة بالقاهرة
المحروسة غفر الله له
ولوالديه والحمد لله
رب العالمين الى هنا
لفظ المصنف رحمه الله